XF 1172
200150

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 36
1-2
1991

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor-șef :

ALEXANDRU DOBRE

Membri :

Acad. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA ; acad. ION COTEANU ; prof. ALEXANDRU BALACI, membru corespondent al Academiei Române ; TIBERIU ALEXANDRU ; STANCA CIOBANU ; ION H. CIUBOTARU ; NICOLAE CONSTANTINESCU ; CONSTANTIN COSTEA ; ION CUCEU ; IORDAN DATCU ; GABRIEL GHEORGHE ; ION GHINOIU ; ION ILIȘIU (redactor-șef adjunct) ; SABINA ISPAS (secretar responsabil de redacție) ; MARIN MARIAN ; ILIE MOISE ; I. OPRIȘAN ; SPERANȚA RĂDULESCU ; MIHAIL M. ROBEA ; BORIS ZDERCIUC

Responsabil de număr :

ILIE MOISE

Autorii sînt rugați să înainteze articolele și recenziile dactilografiate la două rînduri. Tabelele vor fi dactilografiate pe pagini separate, iar dactilogramele și notele muzicale vor fi executate în tuș, pe hîrtie de calc. Tabelele și ilustrațiile vor fi numerotate în continuarea celor din text. Se va evita repetarea acelorași date în text, tabele și grafice. Explicația figurilor din text se va face în ordinea numerelor. Titlurile revistelor citate în bibliografie vor fi prescurtate conform uzanțelor internaționale.

Responsabilitatea asupra conținutului revine exclusiv autorilor.

În țară vă puteți abona prin intermediul birourilor de poștă.

Toate comenzile externe pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la ROMPRESFILATELIA, Sectorul export import presă, P.O.Box 12-201, telex 10376, prsfi r 78104, București, Calea Griviței nr. 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor".

„La Revue d'ethnographie et de folklore" paraît 6 fois par an. Toute commande de l'étranger pour les revues parues aux Editions de l'Académie Roumaine sera adressée à ROMPRESFILATELIA, Sectorul export-import presă, P.O.Box 12-201, télex 10376, prsfi r 78104, Bucarest, Calea Griviței 64—66, Roumanie.

En Roumanie vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste.

APARE DE 6 ORI PE AN

ADRESA REDACȚIEI
București
71102 Calea Victoriei 125

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 36 1991 Nr. 1—2

JÓZSEF ATTILA TUDOMÁNYEGYETEM
Néprajzi Tanszék Könyvtára
Leltári szám:

SUMAR

STUDII

GH. PAVELESCU, Elogiul ţăranului zugrav 3
CONSTANŢA CRISTESCU, Ritmul percutat autonom — un sistem distinct al ritmicii populare româneşti (I) 9

MATERIALE

ILIE MOISE, Contribuţii sibiene la cercetarea şi valorificarea culturii populare tradiţionale (1940—1990) 33
ANCA GOŢIA, Ioan Georgescu şi dimensiunea elementului tradiţional românesc 53
CONSTANTIN POPA, Agricultura tradiţională din Ţara Oltului 63
EFIM JUNGHIEŢU, Cîntecele de joc. Caracteristici specifice 69
HORST KLUSCH, Inscripţiile de pe frontoanele caselor săseşti din Transilvania 79

NOTE ŞI DISCUŢII

AL. DOBRE, D. Caracostea şi G. Călinescu. Text stabilit şi prezentare de 85
GHIZELA SULIŢEANU, Folclorul muzical sibian în culegerile lui Achim Stoia din Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor din Bucureşti 86
ŞTEFAN SIENERTH, 125 de ani de la naşterea lui Adolf Schullerus 90
N. SCUTEA, Nicolae Hanzu 91
LIA GANGOLEA, Obiceiurile de peste an în Ţara Oltului. Zonare, tradiţie şi mutaţii în recuzită 93
GH. PAVELESCU, Fragmente de jurnal 94

IN MEMORIAM

NEDRET MAHMUT, Mihail Guboglu — contribuţii folclorice 99

REF, tom 36, nr. 1—2, p. 1—104, Bucureşti, 1991

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 36 1991 Nos 1–2

SOMMAIRE

ÉTUDES

GH. PAVELESCU, L'éloge du paysan peintre 3
CONSTANȚA CRISTESCU, Le rythme percuté autonome — un système distinct de la rythmique populaire roumaine (I) 9

MATÉRIAUX

ILIE MOISE, Contributions de Sibiu à la recherche et à la mise en valeur de la culture populaire traditionnelle (1940–1990) 33
ANCA GOȚIA, Ioan Georgescu et le dimension de l'élément traditionnel roumain 53
CONSTANTIN POPA, L'agriculture traditionnelle du Pays de l'Olt 63
EFIM JUNGHIETU, Chants de danse. Caractéristiques spécifiques 69
HORST KLUSCH, Les inscriptions des frontons des maisons saxonnes de Transylvanie 79

NOTES ET DISCUSSIONS

AL. DOBRE, D. Caracostea et G. Călinescu. Texte établi et présentation par 85
GHIZELA SULIȚEANU, Le folklore musical de Sibiu dans les recuils de Achim Stoia des Archives de l'Institut d'Ethnographie et de Folklore de Bucarest 86
ȘTEFAN SIENERTH, 125 années depuis la naissance de Adolf Schullerus . . 90
N. SCUTEA, Nicolae Hanzu 91
LIA GANGOLEA, Les coutumes du Pays de l'Olt. Zonage, tradition, mutations d'accessoires 93
GH. PAVELESCU, Fragments de journal 94

IN MEMORIAM

NEDRET MAHMUT, Mihail Guboglu — contributions folkloriques 99

REF, tome 36, nos 1–2, p. 1–104, Bucarest, 1991

ELOGIUL ȚĂRANULUI ZUGRAV

GH. PAVELESCU

În decembrie 1936, cînd am început cercetările în domeniul picturii pe sticlă, am poposit mai întîi la Lancrăm. Îmi stăruiau în minte versurile poetului, care în volumul *În marea trecere* (1924) evoca amintirea „țăranului zugrav" Ilie Costea, mort în 1921, în vîrstă de 86 de ani : „Mi-aduc aminte de ochii tăi verzi ca mura necoaptă /, și de meșteșugul blînd cu care zugrăveai / sfinți atît de fragezi / parcă veneau de-a dreptul din lună. [...] Erai numai un om, și totuși cînd ai murit / s-a adunat mult norod în pragul tău, / crezînd că fără veste te vei ridica la cer / și vei înălța cu tine / satul și pămîntul". Deși în copilărie și tinerețe Lucian Blaga a fost „contemporan" cu acest zugrav, el nu este evocat nici în *Elogiul satului românesc* (1937) și nici în paginile autobiografice din *Hronicul și cîntecul vîrstelor* (1945).

În schimb, în volumul *Spațiul mioritic* (1936), în capitolul *Duh și ornamentică*, analizînd raporturile artei noastre populare cu cea a popoarelor vecine, Lucian Blaga face unele considerații asupra picturii pe sticlă. Deși s-a dezvoltat sub influența bizantină, pictura pe sticlă reprezintă o *reacție organică de emancipare* de sub influența acestui stil. „Românul realizează în icoanele pe sticlă, scrie Blaga, figurația umană și supraumană de înfățișare stihială, înconjurîndu-se totdeauna de anume stîngăcii și devieri de la norma perfecționării, prin ceea ce stilul hieratic dobîndește un aer organic și viu. Farmecul cu totul particular al acestor icoane se datorește unor interferințe de tendințe polare : năzuința stihială, hieratică, nu e rece dusă pînă la capăt, ci e atenuată prin contraponderea tehnicei organice. [...] Pe acest plan de semnificații „stîngăcia" încetează de a mai fi stîngăcie, fiind ridicată la rang de noimă" [1].

Fără îndoială, aceste considerații nu sînt rezultatul unor speculații subiective, ci ele au izvorît din observația atentă a picturii pe sticlă aflate într-o bogată colecție în biserica din Lancrăm, în care au slujit preoții Simion și Izidor Blaga. În 14 sept. 1939, cînd am făcut primele fotografii, se mai aflau în biserica din Lancrăm 25 de icoane pe sticlă, majoritatea fiind de format mic, 26/21 cm, imitînd dimensiunile „prăznicarelor", pictate pe lemn în tradiția bizantină. Cîteva din acestea au fost achiziționate în 20 iulie 1940 de Ion Mușlea împreună cu subsemnatul pentru proiectatul Muzeu al picturii pe sticlă, ce urma să fie înființat la Cluj în cadrul Comisiei Monumentelor Istorice din Transilvania. Cu această ocazie au fost achiziționate din Lancrăm, Laz și Căpîlna vreo 20 de piese, considerate de Ion Mușlea „deosebit de prețioase, fie prin vechimea, fie prin

[1] Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, 1936, p. 193–195.

frumusețea lor" [2]. Mai tîrziu au mai fost înstrăinate și alte piese din biserica din Lancrăm, între care și *Adormirea Precestii*, cea mai veche icoană semnată și datată din Lancrăm, de „Nicolae Zugrav, 1787", care a fost donată poetului Lucian Blaga. Firește, nici prin casele gospodarilor din Lancrăm nu se mai găsesc astăzi icoane pe sticlă. Noroc că unele din ele au fost salvate de cîțiva colecționari particulari din București (Ciobanu, Jianu, Avachian și Dancu) sau au intrat în colecțiile unor muzee.

Datorită cercetărilor noastre[3] și completărilor aduse de D. Dancu[4] s-a putut stabili o tradiție de cel puțin două secole de pictură pe sticlă în Lancrăm, începînd cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și pînă la începutul secolului XX. Este vorba bineînțeles de icoane semnate și datate, dar tradiția poate fi și mai veche[5].

Astfel, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea au putut fi identificați trei zugravi din Lancrăm. Primul este Nicolae zugrav, semnat pe icoana *Adormirea Precestii*, datată 1787. Lui îi sînt atribuite, după stil și sistemul de ramă, alte șapte iconițe aflate în biserica din Lancrăm. Pictura acestui zugrav se caracterizează prin „desenul fin, atent, care simplifică întrucîtva formele, prin coloritul potolit, prin întrebuințarea unor semitonuri de brun, gri, bej, cu cîteva accente de roșu și verde, dar și acestea în tonuri mate" [6].

Apropiate, ca vechime, se situează două piese, deosebit de prețioase, aflate în colecția Ciobanu de la București și reproduse de D. Dancu[7]. Prima este o *Sf. Troiță*, semnată „Pătru zugrav, 1795", iar a doua un *Sf. Nicolae*, probabil opera aceluiași zugrav, după cum opinează D. Dancu. Compoziția din *Sf. Troiță* „este atît de perfect echilibrată, ca desen și culoare, încît ne aflăm în prezența unei mici capodopere, datorită unui mare meșter" [8]. *Sf. Nicolae*, portret tronînd în haine arhierești, încadrat în 12 scene din viața sa, „dobîndește, prin amănuntul pitoresc al legendei, o deosebită valoare... dovedind înzestrarea excepțională a zugravului Petru" [9].

Despre acest zugrav Petru, tradiția orală, înregistrată de noi în 23 iulie 1940, afirma că purta numele de Costea și a fost dascăl în Lancrăm. În lipsa manualelor tipărite, el „scria cărțile la copii cu mîna". Probabil și acestei dexterități i se datorește „desenul neobișnuit de fin, expresiv, îngrijit, conturînd precis formele" [10].

[2] Ion Mușlea, *Contribuții la cunoașterea mișcării folclorice românești între anii 1925—1965*, în *Anuarul de folclor*, vol. I, 1980, p. 45. „Icoanele achiziționate — cu totul 50 piese — au fost încorporate în anul 1964 în colecțiile Muzeului de istorie din Cluj". Nota 85, p. 45.

[3] Cercetările noastre în Lancrăm s-au făcut în 20 decembrie 1936, 14 sept. 1939 și 23 iulie 1940.

[4] Iuliana Dancu, Dumitru Dancu, *Pictura țărănească pe sticlă*, București, Editura Meridiane, 1975, 136 p. + 150 ilustrații în culori.

[5] Cf. Gh. Pavelescu, *Pictura pe sticlă la românii din Transilvania*. Extras din „Apulum", Buletinul Muzeului Regional Alba Iulia, vol. I, 1942, 15 p. + 33 fig., și Gh. Pavelescu, *Pictura pe sticlă la români*, în „Revista Fundațiilor Regale", 1945, p. 634—647 + 16 fig.

[6] Cf. D. Dancu, *op. cit.*, p. 88—89.

[7] *Ibidem*, p. 90 și pl. 100 și 101.

[8] *Ibidem*, p. 91.

[9] *Ibidem*, p. 91 și pl. 101.

[10] *Ibidem*, p. 90.

Tot de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea sînt alte patru icoane nedatate și nesemnate, aflate în biserica din Lancrăm. Acestea sînt : *Sf. Mucenic Dimitrie*, *Sf. Gheorghe*, *Sf. Ilie* și *Soborul sfinților îngeri*. Toate par a fi opera aceluiași zugrav, care semnează pe ultima din ele cu sigla ce ar putea fi descifrată „Va[sile] zug[grav]".

În prima jumătate a secolului al XIX-lea a pictat în Lancrăm icoane pe sticlă Ioan Costea. De la el se păstrează în biserica satului două icoane împărătești : *Isus Învățător*, semnată Ioan Costea, 1841, și o *Maica Domnului*, datată 1836. Tot lui i se atribuie un *Sf. Gheorghe* din 1836 aflat în colecția Jianu și *Maica Domnului cu prorocii* din colecția Avachian [11]. Tot de Ioan Costea sînt probabil cele două icoane din colecția Dancu : *Maica Domnului Împărătiță* și *Botezul lui Isus* [12]. Ioan Costea a fost un meșter talentat, desenînd cu multă pasiune și atenție pentru amănunt. Fiul său, Ilie Costea (1835—1921), ultimul mare zugrav din familia Costea și a cărui amintire este evocată de Lucian Blaga, a pictat icoane în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. De la Ilie Costea se păstra în biserica din Lancrăm o *Adormire a Maicii Domnului*, datată 1877. Probabil tot de Ilie Costea este și *Maica Domnului cu prorocii*, aflată în colecția Avachian [13]. În biserica din Lancrăm se mai păstrează două cruci de lemn, pictate de Ilie Costea în 1888, iar una din fiicele sale, Elisabeta Savu, posedă un crucifix, lucrat în basorelief pe ambele părți, avînd ca subiecte *Botezul* și *Răstignirea*, semnat pe una din laturi „de Ilie Costea Zugrav 1913" [14]. Cu toate că Ilie Costea a fost un pictor foarte talentat — „lucra icoanele fără model, numai cu mîna liberă", după cum ne spunea fiul său Ioan Costea în 23 iulie 1940 — foarte puține icoane pictate de el au ajuns pînă la noi. În 1972, Dumitru Dancu constata și el aceeași realitate : „N-am găsit în casele din Lancrăm nici o urmă a zugravilor Costea ; toate icoanele lor au fost cedate muzeelor și cîtorva colecții mari" [15]. Cu Ilie Costea se încheie propriu-zis seria zugravilor pe sticlă identificați în Lancrăm : Nicolae (1787), Pătru (1795), Vasile Zugrav (ipotetic), Ioan Costea (1841), Ilie Costea (1877). Este vorba de cel puțin trei generații de pictori țărani pe care i-a dat familia Costea. În acest timp, cele trei generații au continuat și perfecționat fiecare tradiția și aptitudinile artistice. Era deci natural ca ultimul descendent de astăzi — Ioan Costea — să urmeze același drum al înaintașilor [16].

Totuși Ioan Costea n-a zugrăvit niciodată icoane pe sticlă, pentru că astăzi nu i le-ar mai cumpăra nimeni. Dar pentru a nu dezminți talentul strămoșilor a pictat și el, în orele libere, dar numai pentru sine, într-un caiet special, formatul 25/20 cm, în care a executat în pastel și acuarelă peste 50 de tablouri religioase, tratînd la sfîrșit și subiecte laice. Grija cu care Ioan Costea păzea acest caiet de curiozitatea copiilor, pasiunea cu care îmi vorbea de înaintași m-au făcut să-mi dau seama de importanța psihologică a acestui caiet. Întîia oară mi l-a arătat în decembrie 1936,

[11] *Ibidem*, p. 91 și pl. 106 și 107.
[12] *Ibidem*, pl. 109 și 110.
[13] *Ibidem*, p. 93 și pl. 108.
[14] *Ibidem*, p. 93.
[15] *Ibidem*.
[16] De fapt Ilie Costea a avut trei fii (Pătru, Ioan, Nicolae) și o fiică (Elisabeta, căsătorită Savu). Cf. D. Dancu, *op. cit.*, p. 92.

cînd l-am găsit pe Ioan Costea pictînd „stele" pentru colindătorii de Anul Nou, a doua oară, în 1938, văzînd că mă interesează, mi l-a vîndut pentru a-l putea studia în voie și a-i face o prezentare, ce eventual ar interesa și pe alți cercetători [17].

Se pare că, începînd cu anul 1928, cînd Ioan Costea „a deprins cîntările bisericești", fiind crîsnic și clopotar, prin intensificarea legăturilor cu biserica, se produce o schimbare în sufletul său. Descoperirea strămoșilor semnați pe icoanele din biserică, atracția ce o prezentau aceste produse artistice i-au trezit dorința de a picta și el. Astfel, în anul 1928, Ioan Costea a început să transforme caietul cu însemnări diverse într-o adevărată biblie ilustrată. Aceasta se poate vedea din pagina 43 (pl. I, care e împodobită cu un fel de chenar, făcut din flori colorate mov închis și deschis, iar în partea de jos sînt desenate soarele și luna, motive frecvente în iconografia noastră populară. Spațiul liber este decorat cu stele în cinci colțuri. În cadrul acestui frontispiciu este scris un text explicativ cu caracter autobiografic, care ține loc de foaie de titlu. La sfîrșitul textului este desenat un înger în genunchi ținînd în mîini o cruce. Pe pagina următoare se găsește următorul text: „Aciastă carte este a lui Ioan Costea ce cuprinde întrînsa toate pățaniile lui, de la naștere și pînă în prezent și cîntece". Sub text este pictată Sf. Treime, încadrată într-un decor de frunze i flori, ce se aseamănă cu chenarul unor icoane pe sticlă de la sfîrșitul ecolului al XVIII-lea, aflate în biserica din Lancrăm [18]. Din această nsemnare se poate vedea că intenția lui Ioan Costea era să facă un fel de autobiografie, pe care o și începe pe pagina următoare, la care să mai adauge și cîntece. Intenția lui n-a fost finalizată, biografia a rămas cu o singură pagină, iar din cîntece nu întîlnim decît romanța *Flori de nufăr* (Mîndra mea de altă dată / Visul meu te-aduce iar). La această dată (1928) Ioan Costea avea 37 de ani. În el se trezește dorința de a picta și așterne pe paginile următoare ale caietului, fără nici o întrerupere, peste 50 de icoane [19].

În afară de această serie, continuată fără întrerupere de la p. 44 la p. 73, se mai găsesc răspîndite printre alte însemnări ale filelor anterioare cîteva schițe în creion reprezentînd figuri omenești, între care și o femeie torcînd [20]. Aceste schițe se reduc mai mult la conturul feței, încercînd uneori să-i fixeze și o anumită mimică, lipsită însă de expresii semnificative precise.

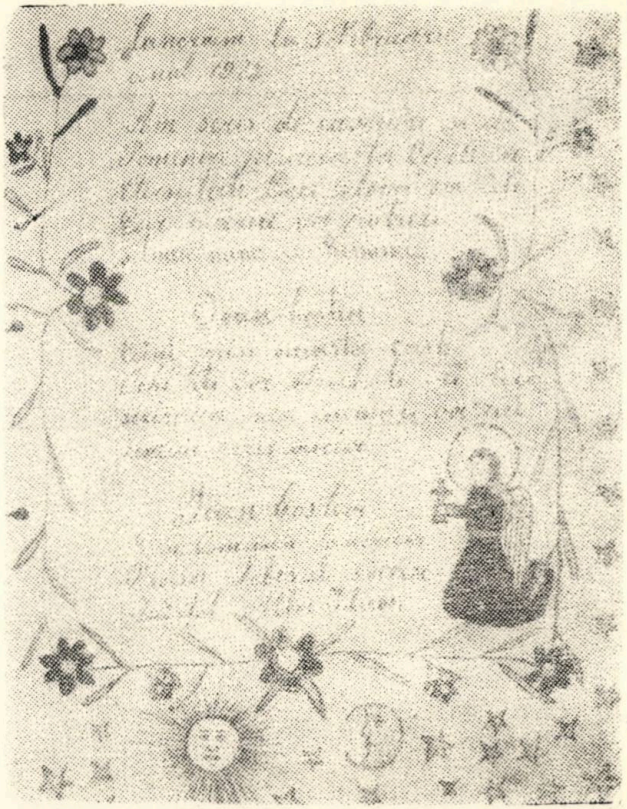
Firește, nu e cazul să ne oprim mai mult la compoziția acestor ilustrații pentru a vedea întrucît Ioan Costea a respectat indicațiile iconografice ale manualelor de pictură. De altfel, caietul de care ne ocupăm nici nu cuprinde „icoane" adevărate, ci simple exerciții pentru a-și satisface instinctul artistic moștenit de la strămoși. Dacă totuși tablourile lui sînt asemănătoare cu icoanele bisericești aceasta se datorește faptului că cele din urmă au servit de model celor dintîi, fără a fi vorba propriu-zis de

[17] O primă descriere a acestui caiet am făcut-o în articolul *Un caz de ereditate artistică în mediul rural*, publicat în revista „Sociologie Românească", anul V, 1943, nr. 1—6, p. 206—210.

[18] Cf. Dancu, *op. cit.*, p. 86.

[19] Vezi enumerarea subiectelor pictate de Ioan Costea în articolul nostru citat sub nota 17.

[20] La p. 72 avem schița unui vînător, doi militari călare și Mihai Viteazul.



1. Foaia de titlu a caietului pictorului-zugrav Ioan Costea.

2. „Floriile", adică „Intrarea în Ierusalim" — autor Ioan Costea.

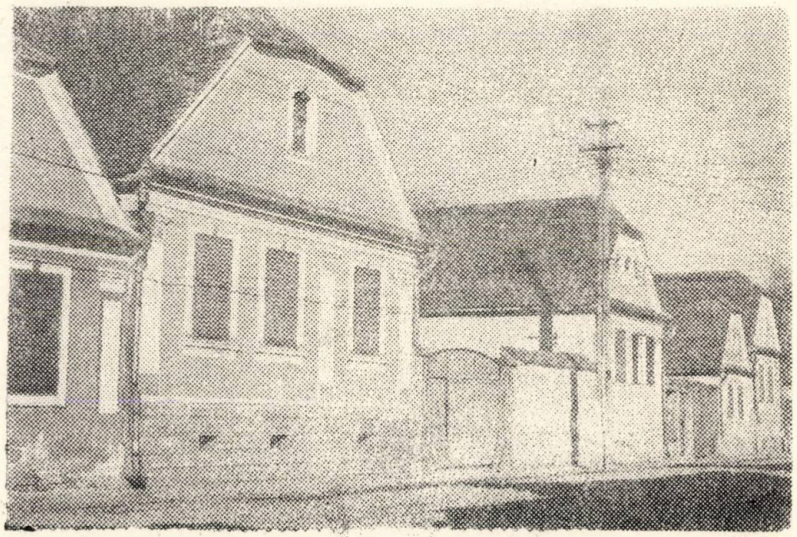
3. Circumcizia sau Tăierea împrejur — autor Ioan Costea.

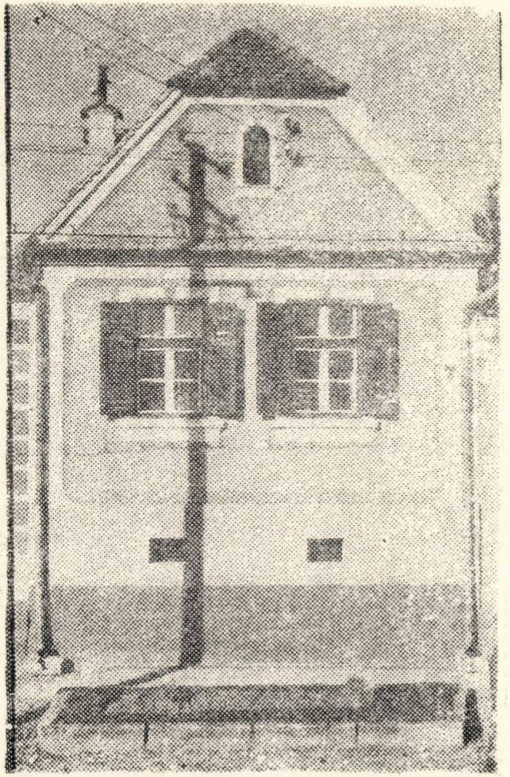
4. Raiul — autor Ioan Costea.

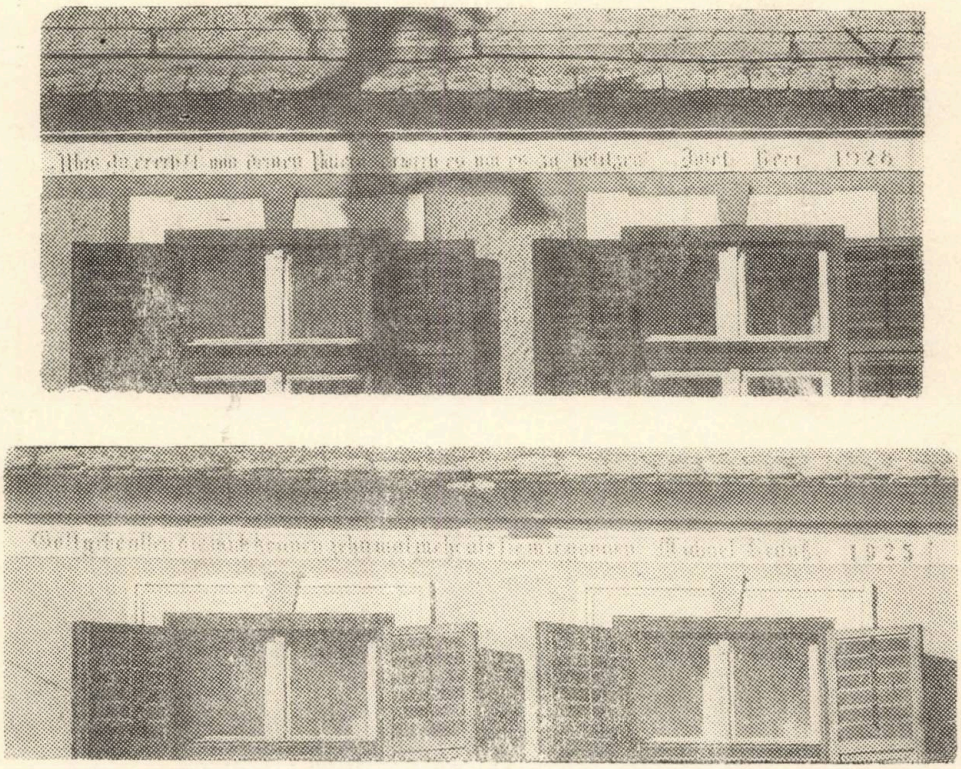
5. Cuvioasa Paraschiva — autor Ioan Costea.

6. Horea — autor Ioan Costea.

7. Locuințe săsești din Cristian, jud. Sibiu, cu inscripții pe fronton.







8. Locuințe săsești din Cristian, jud. Sibiu, cu inscripții pe fronton (detaliu).

„copii", ci doar de motive de inspirație. În afară de icoanele din biserică i-au mai servit drept modele manualele de școală primară, cum se poate vedea din chipul lui Horea, executat după tabloul pictorului Adam, reprodus în astfel de manuale (pl. 6).

Foarte rare sînt cazurile cînd imaginația artistului intervine direct pentru a crea un subiect nou. Un astfel de exemplu îl constituie tabloul intitulat de autor *Arhanghelul pe vaporul de la Constanța* (p. 71), în care e pictat un vapor modern cu două inscripții: „Dacia" și „Constanța", iar deasupra vaporului e pictat un arhanghel. Tot creații personale par să fie, după primitivismul compoziției, tablourile în care se reprezintă *Facerea lumii* și *Trecerea evreilor peste Marea Roșie*. (p. 56). Interpretări personale reprezintă și scena *Raiului* (pl. 4), *Tăierea împrejur* (pl. 3). Cît privește *Floriile* și *Curioasa Paraschiva* (pl. 2 și 5), ele sînt mai apropiate de subiectele iconografice respective.

Asupra motivelor decorative ce însoțesc tablourile, trebuie să remarcăm în mod special prezența florilor stilizate, de obicei compozee, ce încadrează mai ales primele tablouri sub formă de ghirlandă. O singură dată întîlnim pictată și frunza de stejar cu ghindă. În general, se poate spune că vegetația este subliniată în mod deosebit printr-un verde închis și artistul profită de orice ocazie pentru a așeza în compozițiile sale cel puțin un arbore ca simbol al peisajului natural. Alte motive decorative sînt soarele, luna și stelele, motive iconografice obișnuite în pictura pe sticlă din Lancrăm.

Dacă luăm în considerare execuția artistică a acestor tablouri și condițiile în care au fost lucrate — lipsa de pregătire tehnică, material și instrumentar potrivit — am putea spune că sînt destul de frumoase. Personajele sînt în general expresive, iar culorile sînt destul de dulci și armonice. Excepție fac primele acuarele, în care Ioan Costea întrebuințează culori prea tari (roșu, negru, verde). Unele picturi au chiar o frumusețe deosebită. Astfel sînt: *Mironosițele la mormînt*, *Alungarea din Rai*, *Izvorul de viață dătătoriu*. Dar valoarea artistică va putea fi demonstrată numai prin reproduceri în culori, pentru care nu există condiții favorabile în prezent [21].

Rostul acestor rînduri a fost mai mult de a sublinia faptul că valori artistice, cu forțe adesea nebănuite, apar și în mediul țărănesc, că se transmit din generație în generație — un exemplu îl constituie zugravii pe sticlă din familia Costea —, pentru ca toate aceste aptitudini să moară din lipsa unui mediu favorabil. Ce n-ar fi putut ajunge Ioan Costea, fiul zugravului din Lancrăm, dacă cineva l-ar fi îndrumat spre o școală de pictură? Cîți știu că Ioan Moiar, care a pictat mai multe biserici din Sălișteși satele din jur, este copilul trimis la școală de Popa Breazu din Laz, care l-a găsit mîzgălind cu cărbune pereții de bîrne ai unei case sărăcăcioase? Pe obiectele de artă populară, lucrate cu atîta măiestrie, sînt înscrise posibilitățile artistice latente ale poporului român. Ele trebuie descifrate și valorificate pentru cinstirea neamului care le posedă.

[21] Caietul lui Ioan Costea este încă în proprietatea noastră. Într-un viitor apropiat va fi donat Muzeului Brukenthal din Sibiu, de unde va putea fi consultat și eventual editat.

BAUERN ALS VERDIENSTVOLLE IKONENMALER

(Zusammenfassung)

In dieser Studie stellt uns der Autor ein wichtiges Zentrum der bäuerlichen Hinterglasmalerei aus Südsiebenbürgen vor : Lancrăm, Kreis Alba. Die Familie Costea hat hier im Verlaufe der letzten drei Jahrhunderte mehrere Generationen berühmter Ikonenmaler hervorgebracht. Wenn ihr Werk auch schwer zu übersehen ist — die meisten ihrer Arbeiten befinden sich heute nicht mehr in Lancrăm, sondern in den Depots der Museen aus Cluj, Bucureşti, Sibiu sowie auch in einigen Privatsammlungen in Bucureşti —, konnten dank der Forschungsarbeiten von Gh. Pavelescu und D. Dancu, auf Grund von Unterschriften und Datierungen, folgende bäuerliche Ikonenmaler der Familie Costea identifiziert werden : Nicolae (1787), Petru (1795), Vasile (Ende des 18. Jhs), Ioan Costea (1841), Ilie Costea (1877). Der letzte Sproß dieser Familie, Ioan Costea (geb. 1891) hatte, wenn auch nicht auf Glas, einige profane Bilder geschaffen und 50 aus der Bibel inspirierte Aquarelle zu einem Album zusammengebunden.

Die Illustrationen zu der vorliegenden Studie zeigen :

1. Die Titelseite des erwähnten Albums
2. Einzug in Jerusalem
3. Die Beschneidung
4. Das Paradies
5. Die Hl. Paraskeve
6. Der Revolutionär Horea

RITMUL PERCUTAT AUTONOM — UN SISTEM DISTINCT AL RITMICII POPULARE ROMÂNEȘTI * (I)

CONSTANȚA CRISTESCU

Interpretarea teoretică a ritmului muzicii populare românești a dus la codificarea cîtorva sisteme ritmice autonome de formă măsurată, și anume: *ritmul copiilor*, *ritmul giusto-silabic și ritmul aksak*, codificate de C-tin Brăiloiu (3, p. 119—171, 173—174, 235—280) — ultimul fiind numit de către B. Bartók (2, p. 97—108) *ritm bulgăresc*, iar de către specialiștii bulgari *ritm asimetric* (10, p. 142) —, *ritmul orchestic și ritmul vocal acomodat pașilor din mersul ceremonios*, codificate de Tr. Mîrza (7, p. 83—111; 8, p. 219—262; 9, p. 245—259).

Cercetările noastre ulterioare, întreprinse în decursul anilor 1983—1990 asupra repertoriului de toacă, ne-au dezvăluit existența a încă unui sistem ritmic de formă măsurată, și anume *ritmul de toacă*, pe care îl numim *ritmul percutat autonom*.

I. RITMUL PERCUTAT AUTONOM — ASPECTE GENERALE

Se știe din teoria generală a ritmului că teoreticienii încarcă noțiunea de ritm cu cîteva componente ce se constituie totodată și ca prime criterii de sistematizare a ritmului. Dintre aceste componente, cea materială, care arată natura ritmului, și componenta formală, care arată legitatea organizării de bază a ritmului, sînt criteriile ce stau la baza definirii oricărui ritm.

Ritmul percutat autonom, prin natura sa, diferă de celelalte ritmuri și, pe lîngă aceasta, prezintă și principii de organizare proprii. În acest sens, ritmul percutat autonom este corelat unei singure categorii de creații folclorice instrumentale, și anume *repertoriului autonom de toacă*. Este un *ritm strict muzical*, ce aparține unor producții artistice individuale, cu caracter improvizatoric, reprezentînd de fapt semnale investite cu o funcție bine stabilită în ceremonialul slujbei religioase din cadrul bisericii ortodoxe (5).

* Lucrarea dezvoltă rezumatele expuse sub formă de comunicări la sesiunea de comunicări de la Academia de Muzică „G. Dima" din Cluj-Napoca — 8—10 mai 1986 și de la simpozionul de la Baia Mare — 21 octombrie 1988, organizat de Comisia de Folclor a Academiei. Exemplele muzicale la care facem trimitere sînt anexate în partea a doua a studiului, care va apărea ulterior.

REF, tom 36, nr. 1—2, p. 9—32, București, 1991

Din punctul de vedere al realizării lor, după cum am arătat într-o lucrare anterioară (5), piesele de toacă se prezintă ca piese polifonice și piese monodice.

Elementele constitutive ale polifoniei latente sînt *isonul* și *florile*.

Isonul este alcătuit din formule ritmico-melodice ostinate, cu efect de pedală ritmică și care constituie fundalul sonor pe care se realizează florile.

„La toacă, nota de jos îi aia care ține" (monahu Damian Petrincu, 58 ani, măn. Sihăstria, august 1983).

Florile sînt formule ritmico-melodice (ritmico-timbrale) latente, rezultate din rezonanța bătăilor accentuate realizate prin tehnica aruncării laterale a ciocanului, a lovirii toacei pe noduri sau în același loc, dar cu forță.

„Florile si bat di obicei pi cioate, că sună mai tare" (Popa Constantin, 26 ani, schit Sihla, jud. Neamț, august 1983).

Producțiile de toacă sînt piese *improvizatorice*, aspect ce se reflectă atît în principiile ce stau la baza ritmicii, cît și în forma liberă a pieselor. Aspectul improvizatoric se reflectă, din punct de vedere ritmic, în *variabilitatea structurală a florilor*, ce se mulează sau se opun factorului constant reprezentat prin pulsația ostinată a isonului. Astfel, deși *improvizatoric*, ritmul percutat autonom se distinge prin *forma sa măsurată*.

Materialul ce stă la baza ritmului percutat autonom îl constituie deci formulele ce alcătuiesc cele două elemente sonore prin care se realizează polifonia latentă — *isonul* și *florile*. Analiza noastră ritmică vizează pe de o parte analiza separată a fiecăruia dintre cele două componente ale ritmului studiat — ritmul isonului și ritmul florilor —, iar pe de altă parte ritmul global, ca rezultantă a îmbinării celor două elemente în cadrul polifoniei latente.

II. RITMUL ISONULUI

Din definiția dată isonului reiese că acesta, prin pulsația ostinată a grupărilor sale ritmice, impune *unitatea de timp* la care sînt raportate florile.

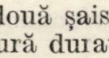
1) Se merge pe pulsații perechi de cîte două șaisprezecimi (♬), fiecare pereche fiind rezultatul lovirii succesive cu fiecare mînă. O pereche de bătăi alcătuiesc o *pulsație primară*, spre deosebire de *pulsația timpilor*, ce reunește perechi de pulsații primare și pulsațiile bătăilor ce alcătuiesc florile.

2) *Unitatea de timp* este *pătrimea* în cazul grupărilor binare de patru șaisprezecimi (𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯) și *pătrimea cu punct* în cazul grupărilor ternare de șase șaisprezecimi (𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯). Este vorba deci de existența a două

unități de timp (♩ și ♩.) — e un *ritm bicron* —, aflate în raport matematic de 2 : 3 sau 3 : 2, raport prin care ritmul de toacă se apropie de ritmul aksak.

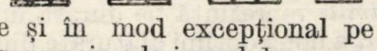
Indiferent de durata considerată unitate de timp (♩ și ♩.), pe baza combinației binare sau ternare de pulsații primare ce o alcătuiesc, *ritmul isonului este în esența sa binar* (chiar și în cazul isonului de 6 ♪), acesta fiind rezultatul grupării de 2 + 2, respectiv 2 + 2 + 2.

Prin configurația binară a pulsațiilor primare și apoi a pătrimii, ca unitate de timp binară, ritmul de toacă se înrudește cu ritmul copiilor.

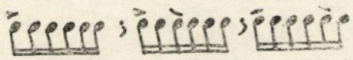
O variantă a combinației binare de ison este cea de opt șaisprezecimi (), întîlnită în unele piese monodice ca element de variație ritmică (ex. 1), precum și în piese polifonice, unde determină structura ritmică a unor flori, ca și aspecte cu caracter de periodicitate metrică (ex. 3).

Un caz izolat de grupare binară de ison, întîlnit într-o singură piesă (ex. 7), este cel al isonului pe dactil ( ), formulă realizată prin contopirea primelor două șaisprezecimi (bătăi) din grupul de patru șaisprezecimi într-o singură durată, ce înglobează durata unei pulsații primare.

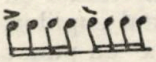
3) *Accentele* sînt repartizate astfel:

a) pe prima șaisprezecime sau pe prima și a treia șaisprezecime, la isonul de patru șaisprezecimi :  .

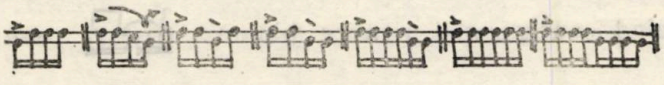
b) Pe prima șaisprezecime și în mod excepțional pe prima și a treia sau pe prima și a cincea șaisprezecime la isonul de șase șaisprezecimi :



c) pe prima și a cincea șaisprezecime la isonul de opt șaisprezecimi :

 .

Accentele din cadrul formulelor de ison sînt subliniate nu atît de forța loviturii, cît de variantele melodico-timbrale ale formulelor de ison (a se vedea exemplele din *Anexă*). Astfel, accentele ritmice sînt evidențiate de obicei prin folosirea unui sunet diferit ca înălțime sau timbru, în raport cu sunetele anterioare sau posterioare lui din gruparea de ison :

 .

La piesele monodice alternarea ostinatoului pe combinația binară cu cel pe combinație ternară este generatoare de formă (ex. 1).

La piesele polifonice, din suprapunerea florilor pe diversele combinații de ison rezultă o mare diversitate ritmică, precum și aspecte de poliritmie verticală.

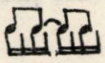
Combinația ternară de ison apare în unele piese ca formulă izolată, rezultată din adăugarea accidentală a unei pulsații la combinația inițială binară, în momentul producerii florii (ex. 2).

III. RITMUL FLORILOR

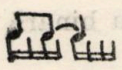
Fiind percepute auditiv, din cauza rezonanței, cu o durată mai mare decît durata reală a bătăilor accentuate ce ocupă durata unei singure șaisprezecimi (a unei bătăi din gruparea de ison), florile vor fi considerate și notate în transcriere cu întreaga lor durată practic audibilă. Astfel, durata maximă a unei pulsații din cadrul florilor nu depășește valoarea unei pătrimi, cel mult a unei pătrimi cu punct. Se cere, din acest motiv, să se facă diferența dintre accentele din cadrul isonului ce impun pulsația binară sau ternară a timpilor și între bătăile accentuate ce marchează florile. Ambele tipuri de accente ocupă real cîte o șaisprezecime din gruparea isonului, dar se diferențiază prin intensitate. Accentele prin care se realizează formula florii se suprapun deseori accentelor ritmice din ison, generînd flori cu accentuare obișnuită, dar pot să se opună acestora, generînd flori cu deplasări de accente.

Unitățile de timp sînt cele impuse de ison (♩ și ♩.), iar valorile pulsațiilor din flori sînt cele rezultate din rezonanța loviturii accentuate, și anume: ♩, ♩. și 𝅘𝅥𝅯 .

1) *Optimile* sînt rezultate din *divizarea timpilor* (binari și ternari) în *pulsații primare*.

2) *Pătrimile* reprezintă fie durata unității de timp binare, fie rezultatul *contopirii* a două optimi alăturate din timpi diferiți, generînd formule sincopate:  .

Prezența ritmurilor sincopate, cu precădere a celor de tip amfibrahic și dohmiac alături de alte formule rezultate din combinarea pătrimilor cu perechile de optimi, comune mai multor sisteme ritmice (ritmul copiilor, giusto-silabic, ritmul orchestic, ritmul distributiv), constituie un punct de interferență a ritmului percutat autonom cu cel de dans și mai ales cu acele structuri ce aparțin, după afirmația unor specialiști (7, p. 86), unui dans și unui folclor de mare vechime.

3) *Pătrimile cu punct* reprezintă fie durata unității de timp ternare, fie rezultatul *contopirii* unei pătrimi cu o optime alăturată, anterioară sau posterioară, aparținînd configurației ritmice binare: sau  .

Ritmul percutat autonom este, după cum se poate observa, un sistem în care principiul divizării coexistă cu cel al contopirii, asemănător în multe privințe cu ritmul distributiv.

4) Din combinarea pulsațiilor menționate mai sus rezultă *celule*, ce dau, la rîndul lor, *formule*, care însă nu sînt întotdeauna suficient de bine conturate atît funcțional cît și expresiv, din care cauză se creează dificultăți în delimitarea lor. Totuși, prin comparație și asociații logice, am putut identifica atît formulele cu nuclee celulare comune, dar instabile, cît și cele izolate. Formulele ritmice extrase din repertoriul de toacă transcris și analizat — 662 de formule — sînt cuprinse și clasificate în cadrul sistemului ritmic anexat lucrării. Acesta este alcătuit din două mari categorii de formule (notate cu cifre romane), delimitate după criteriul stabilității/variabilității structurale în contextul pieselor. La rîndul lor, acestea se compun din mai multe subcategorii și grupe prezentate sub formă de tabele, pe care nu le mai enumerăm, urmînd ca în continuare să prezentăm detaliat și cu trimiteri atît la acestea, cît și la exemplele muzicale cuprinse în *Anexă*, principiile ritmicii de toacă, ce constituie și criteriile de bază ale clasificării formulelor în cadrul sistemului ritmic.

Cele două principii ale ritmicii de toacă, deja enunțate, *divizarea și contopirea*, sînt prezente în cadrul sistemului ritmic prin tabelele subcategoriilor de formule A.a.2 ; A.a.3 ; A.b. ; C.a.2 ; C.a.3 ; C.a.4. din prima categorie și subcategoria 2 din categoria a doua.

5) Avînd la bază două unități de timp (una binară și una ternară), ritmul florilor se clasifică în :

a) formule binare omogene (subcategoria I.A și categoria II) ;

b) formule ternare omogene (tabelul a.1 din subcategoria I c) ;

c) formule eterogene, rezultate din asocierea celulelor de combinație binară cu cele ternare (tabelele a.2 ; a.3 ; a.4 și b din subcategoria I.C). Formulele eterogene sînt rezultatul, în majoritatea cazurilor, al *acumulării unei pulsații primare* la o pereche de optimi din cadrul unei formule binare sau ternare, transformînd celula binară în celulă ternară și celula ternară în grup de celule binare, după cum se poate observa în grupa I.B.2 și în exemplele muzicale nr. 9 și 10.

Deci, calificativele de binar și ternar întrebuințate în definirea florilor *sînt în funcție de gruparea de ison pe care acestea se formează.*

Prin prezența a două unități de timp — aspectul bicron — ritmul percutat autonom se apropie de celelalte sisteme ritmice măsurate ale ritmicii populare românești. Diferă însă de acestea printr-o serie de alte trăsături, ce vor fi discutate la momentul potrivit.

În cadrul repertoriului cules categoria ritmurilor binare omogene este masiv reprezentată, în timp ce ritmurile ternare apar într-un număr restrîns de piese, în alternanță cu formulele binare (*Anexa* : ex. 5, 6). Nu am găsit pînă în prezent producții de toacă în care structura ritmică să fie numai ternară. Majoritatea pieselor au la bază organizarea binară pură, iar în piesele în care apare organizarea ritmică ternară, aceasta ocupă un spațiu limitat, uneori chiar restrîns (a se vedea exemplele din *Anexă*).

6) *Principiul acumulării*

Din marea varietate de formule ce alcătuiesc florile se remarcă preferința pentru *formulele cu număr variabil de pulsații și cu valoare totală variabilă*, aspect ce subliniază caracterul improvizatoric al ritmului de

toacă. Formulele cu dimensiuni variabile au fost catalogate în tabelul I al sistemului ritmic, indicînd pentru fiecare formulă numărul de pulsații și valoarea totală.

Variabilitatea structurală a formulelor se realizează prin *procedeul acumulării de pulsații* (timpi, pulsații primare, pulsații rezultate din divizare) sau *celule*, ce are ca rezultat *amplificarea progresivă a duratei totale* a formulelor— cu reversul ei, reducerea progresivă a duratei formulelor.

Principiul acumulării circumscrie deci două fenomene :

a) acumulare de pulsații (celule)

b) acumulare de timpi la valoarea totală a formulelor.

Fenomenul acumulării de pulsații poate atrage după sine acumularea de timpi la valoarea totală a formulelor, dar se poate desfășura și în cadrul uneia și aceleiași valori totale, fără a o modifica (ex. formulele din tabelul II, precum și formulele din tabelele I.A.a.1.1., A.1.2. și a.2.1. etc.).

Variabilitatea formulelor, ca rezultantă a acumulării, se materializează în *heterometria* florilor. Acestui aspect i se adaugă și varietatea combinatorică a duratelor în cadrul formulelor, generînd și fenomenul *poliritmiei orizontale* ce caracterizează ritmul florilor (a se vedea exemplele din *Anexă*).

Principiul acumulării, ce determină variabilitatea formulelor atît din punctul de vedere al numărului de pulsații, cît și din cel al valorilor totale ale formulelor, *este punctul de incompatibilitate a sistemului ritmului percutat autonom cu celelalte sisteme ritmice cunoscute*. Acest principiu se reflectă în cadrul sistemului ritmic la toate subcategoriile tabelului I, în ordonarea succesivă a formulelor, pornind de la bătăile sau celulele izolate ce nu constituie în realitate formule, ci apar pe parcursul pieselor izolate într-o mare de ison, pînă la formule cu dimensiuni deosebit de ample (tabelele I.A.a.1 și unele formule din exemplele muzicale nr. 2 → 10). Formulele din cadrul sistemului, notate cu semnul (—), lipsesc din repertoriul de toacă cules pînă la ora actuală, dar le-am introdus pentru completarea șirului de formule, avînd în vedere posibilitatea apariției lor în cadrul culegerilor viitoare.

Alături de categoria formulelor de dimensiuni variabile, cu cea mai mare pondere în cadrul sistemului ritmic, există și o categorie restrînsă de formule cu durată stabilă de 7—8 timpi, respectiv 15—16 timpi rezultați prin augmentare (ex. : formulele nr. 1.1. și 1.2. din tabelul II. sînt augmentarea formulei 2.2.7. din același tabel, iar formula II.1.8. este augmentarea formulei II.2.1.1.). Această categorie de formule cu durată stabilă este compusă dintr-un număr de doar 52 de formule din totalul de 662 de formule componente ale sistemului, cuprinse în tabelul II.

Există însă și *excepții*, realizate prin acumularea cel mult a unui timp sau a unei celule restrînse la formula inițială (formulele II.2.1.3 ; II.2.1.12., 13, 14, 15 ; II.1.6 ; II.1.7 ; II.2.2.10, precum și formulele II.1.4 și II.2.2.11) sau prin eliminarea unor pulsații (formulele II : 1.3 și 1.5 sau II.2.6, 8 și 9), creînd variante ale formulelor anterioare lor în sistem.

7) *Accentuarea* se face în majoritatea cazurilor după legea naturală a accentuării, în sensul că cea mai lungă durată este și cea mai accentuată. În cazul formulelor formate numai din durate egale (ex. lanț de pătrimi, lanț de perechi de optimi, lanț de pătrimi cu punct), rareori se

evidențiază note diferit accentuate, remarcîndu-se în general *lipsa accentelor* dintr-o serie ritmică mai mult sau mai puțin amplă. De obicei, la formulele în lanț de durate egale încheiate prin pauză, ultima pulsație sau pereche de optimi din cadrul formulei este accentuată. Repartizarea accentelor în afara acestei legi creează cazuri excepționale (ex. 3, 7).

Sînt unele piese în care, datorită formulelor rezultate prin acumulare de celule (în general cu durată de 4 timpi), apar aspecte de periodicitate metrică (ex. 3; 4). Totuși, nici aceste piese nu se pretează la o notare în măsură, dat fiind faptul că, pe de o parte, aceste formule alternează și cu formule care ies din această periodicitate, prin valoarea lor totală, iar pe de altă parte, interludiile (ce sînt pasaje de ison ce despart florile sau grupurile de flori) nu păstrează periodicitatea metrică (ci doar cea a timpilor ritmici), datorită numărului variabil de formule ostinate ce le alcătuiesc.

La formulele rezultate din combinarea pătrimilor, optimilor și pătrimilor cu punct, după locul de plasare a accentelor, atît din punctul de vedere al organizării ritmice a florilor, cît și din cel al raportului lor cu isonul pe care se pliază sau căruia i se opun, se obține următoarea clasificare :

a) formule cu accentuare obișnuită (tabelul I.a; I.C.a; II.1; II.2.1 și exemplele muzicale nr. 3, 4, 5, 6, 8, 10).

b) formule cu deplasări de accente :

— sincopele (tabelul I.A.b.2. și II.2.5. și ex. muzicale nr. 3, 4, 7)

— formulele de tip anapestic (tabelul I.a.b.1. și II.2.4. și ex. muzical nr. 6)

— contratimpii (tabelele I.A.b.3.; I.C.b.1.; II.2.6. și ex. muzicale nr. 3, 7, 9).

În unele formule alcătuite din pătrimi și pauze, prin jocul accentelor se obțin grupări binare și ternare de timpi (în sens de grupare de 2, 3, 4 pătrimi), dar și altele mai complexe, ce creează impresia unor anacruze (I.A.a.1.6.).

8) În configurația ritmică a formulelor apar și *pauze*, cele mai frecvente fiind pauzele de pătrimi și cele de optimi.

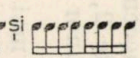
Pauzele de pătrime apar în așa-zisele „flori rare", unde s-au introdus pentru completarea duratei neacoperite a florii, datorită faptului că duratele maxime audibile ce se impun practic numai prin rezonanță nu depășesc valoarea unei pătrimi sau a pătrimii cu punct (ex. tabelul I.A.a.1.3; 1.4; 1.5; 1.6 și 1.7 și ex. muzicale nr. 3, 4, 5, 10).

Cînd pauzele sînt uniform (simetric) repartizate în cadrul lanțului de pătrimi sau de celule avem de-a face cu augmentarea simplă sau polivalentă a acestuia, valoarea totală a formulelor dublîndu-se, triplîndu-se, cvadruplîndu-se etc. (ex. tabelul I.A.a.1.3.).

Repartizarea unor formule pe ison de opt șaisprezecimi, determinată de un anumit fel caracteristic de a simți ritmul, generează un mod specific de accentuare, ce modifică alura formulei (ex. : tabelul I.A.a.1.7. și I.A.a.3.5., precum și ex. muzical nr. 3).

Eliminarea optimii accentuate dintr-un timp binar sau ternar (ictusului ritmic) și înlocuirea ei cu pauză (;) aduce cu

I. Formule cu dimensiuni variabile

A. Formule binare omogene (pe ison de și ).

a. Formule cu accentuare obișnuită

a.1. Formule alcătuite din pătrimi și pauze

a.1.1. Lanț de pătrimi

		Pulsații	Val. totală
1.1. 1.		1	1
1.1. 2.		2	2
1.1 3.		3	3
1.1. 4.		4	4
-- 5.		5	5
6.		6	6
7.		7	7
8.		8	8
9.		9	9
10.		(≠) 10	10
11.		(>) 10	10
12.		11	11
13.		12	12
14.		13	13
15.		14	14
16.		(≠) 15	15
17.		(>) 15	15
18.		16	16
19.		17	17
20.		(-) 18	18
21.		(-) 19	19
22.		20	20
23.		21	21
		(-)	
29.		27	27

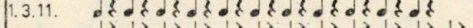
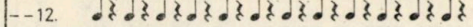
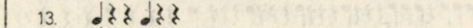
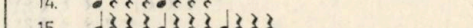
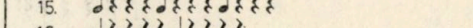
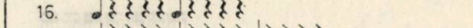
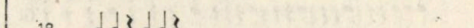
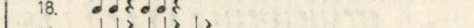
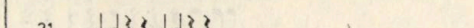
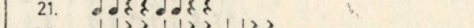
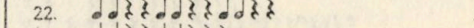
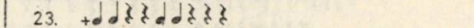
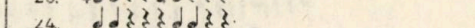
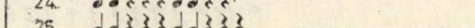
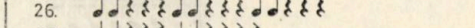
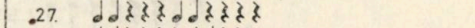
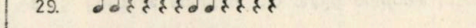
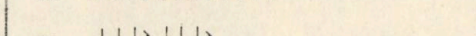
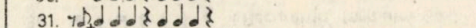
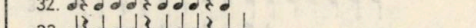
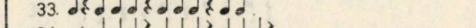
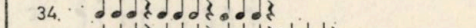
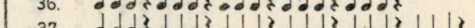
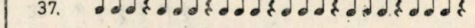
a.1.2. Lanț de pătrimi încheiat prin pauze

		Pulsații	Val. totală
1.2. 1.		1	2
1.2. 2.		2	3
1.2. 3.		3	4
-- 4.		4	5
5.		5	6
6.		(≠) 6	7
7.		(>) 6	7
8.		7	8
9.		(-) 8	9
10.		(-) 9	10
11.		(-)10	11
12.		11	12
13.		12	13
14.		(-)13	14
15.		14	15
16.		15	16
17		16	17
		(-)	
20.		19	20

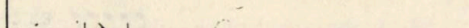
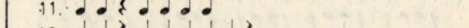
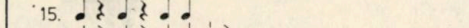
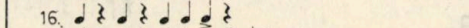
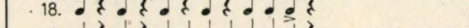
a.1.3. Lanț de pătrimi augmentat

		Pulsații	Val. totală
1.3. 1.		2	4
1.3. 2.		(-) 3	6
1.3. 3.		(-) 4	8
-- 4.		(-) 5	10
5.		6	12
6.		7	14
7.		7	16
8.		(-) 8	16
9.		(-) 9	18
10.		(-)10	20

Clișeul 1

		Pulsații	Val. totală
1. 3. 11.		11	22
— — 12.		12	24
13.		2	6
14.		2	8
15.		3	12
16.		2	10
17.		3	15
18.		4	6
19.		5	8
20.		6	9
21.		4	8
22.		6	12
23.		4	9
24.		4	9
25.		4	10
26.		6	15
27.		4	11
28.		(—) 4	11
29.		4	12
30.		6	8
31.		7	9
32.		8	11
33.		9	12
34.		9	12
35.		12	16
36.		(—) 15	20
37.		18	24
38.		8	10
39.		8	12

a. 1. 4. Formule din ♩ și 𝄽 în diverse combinații

		Pulsații	Val. totală
1. 4. 1.		2	3
1. 4. 2.		(—) 3	4
1. 4. 3.		4	5
— — 4.		4	6
5.		5	6
6. 7.		6	8
7.		7	8
8.		8	9
9.		11	13
10.		5	7
11.		6	7
12.		7	9
13.		9	11
14.		9	12
15.		4	6
16.		5	8
17.		6	10
18.		7	12
19.		9	12
20.		3	4
21.		3	5
22.		4	6
23.		4	6
24.		6	9
25.		4	9
26.	(Recurența formulei 25)	4	9
27.		6	10
28.		9	11
29.		10	12

Clișeul 2

	Pulsații	Val. totală
1.4.30.	10	13
--31.	7	10
32.	2	6
33.	3	6
34.	3	7
35.	5	9
36.	4	10
37.	11	15
38. (Recurența formulei 34)	3	7

a.1.5. Formule rezultate din dublă polifonie latentă

1.5. 1.	2	8
1.5. 2.	3	12
1.5. 3.	4	16
--4.	5	20
5.	2	10
6.	4	10
7.	5	14
8.	6	18
9.	7	22
10.	8	26
11.	3	15
12.	2	5
13.	4	10
14.	14	35

(formulă rezultată din fuziunea formulei 1.4.10 cu 1.2.34)

a.1.6. Formule cu accentuări anacruzice	Pulsații	Val. totală
1.6. 1.	4	5
1.6. 2.	6	9
1.6. 3.	5	11
--4.	4	6
5.	5	7
6.	5	9
7.	8	11
8.	7	12
9.	7	8
10.	8	14
11.	6	10

a.1.7. Formule pe ison de opt șaisprezecimi ( )

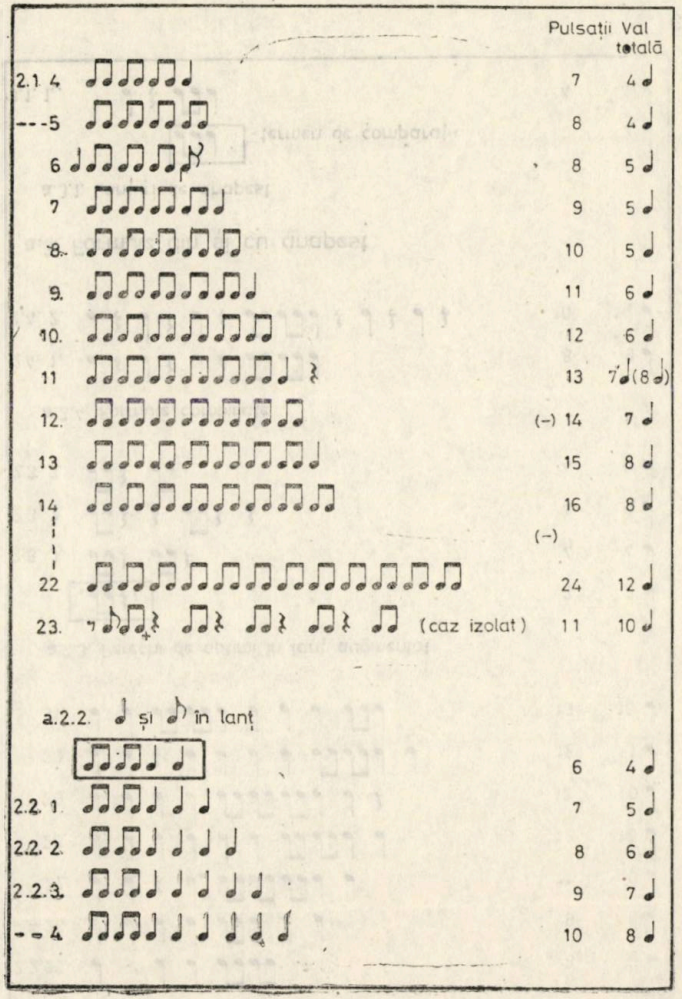
1.7.1.	2	4
1.7.2.	4	8
1.7.3.	6	12
--4.	8	16
5.	10	20
6.	12	24

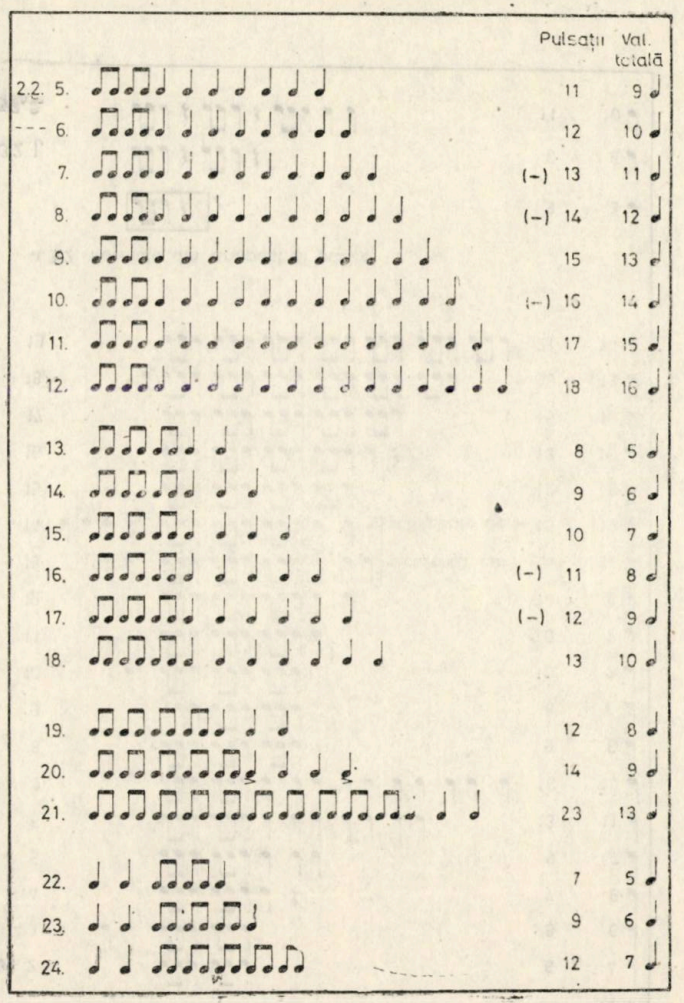
a.2. Divizarea

a.2.1. Lanț de perechi de optimi

- termen de comparație	2	1
2.1.1.	4	2
2.1.2.	6	3
2.1.3.	5	3

Clișeul 3


Pulsații
Val totală
2.1. 4. 7 4
---5. 8 4
6. 8 5
7. 9 5
8. 10 5
9. 11 6
10. 12 6
11. 13 7 (8)
12. (–) 14 7
13. 15 8
14. 16 8
(–)
22. 24 12
23. (caz izolat) 11 10
a.2.2.
6 4
2.2. 1. 7 5
2.2. 2. 8 6
2.2. 3. 9 7
---4. 10 8


Pulsații
Val. totală
2.2. 5. 11 9
---6. 12 10
7. (–) 13 11
8. (–) 14 12
9. 15 13
10. (–) 16 14
11. 17 15
12. 18 16
13. 8 5
14. 9 6
15. 10 7
16. (–) 11 8
17. (–) 12 9
18. 13 10
19. 12 8
20. 14 9
21. 23 13
22. 7 5
23. 9 6
24. 12 7

Clișeul 4

		Pulsații	Val. totală
2.2.25.		8	6
26.		9	8
27.		11	9
28.		12	10
29.		12	10
30.		12	11
31.		13	10

a.2.3. Perechi de optimi în lanț augmentat

		2	2
2.3. 1.		4	4
2.3. 2.		4	6
2.3. 3.		4	3

a.2.4. Formule combinate

2.4. 1.		8	9
2.4. 2.		10	14

a.3. Formule din și cu anapest

a.3.1. Lanțuri de anapest

	-termen de comparație	3	4
3.1. 1.		4	4
3.1. 2.		6	4
3.		8	6
4.		7	6
5.		9	7
6.		13	11
7.		16	14
8.		9	6
9.		8	6
10.		10	7
11.		10	7
12.		11	8
13.	recurență cu	14	11
14.	schimbare de	15	12
15.		12	8
16.		13	10
17.		15	10
18.		19	13
19.		21	14

a.3.2. Formule din anapest și pauză

		3	3
3.2 1.		6	6
3.2.2.		11	10

Clișeul 5

		Pulsații	Val. totală
3.2. 3.		3	4
– – 4.		6	6 (7)
5.		16	14
6.		6	8
7.	(ecoul formulei 6)	6	8
8.		9	12
9.		10	15
10.		9	13
11.		12	19
12.		6	12

a.3.3. Lanțuri de ♩ deschise prin anapest

3.3. 1.		4	4
3.3. 2.		8	12
3.3. 3.		(–) 9	13
– – 4.		10	14
5.		4	3
6.		3	3
7.		5	4
8.		6	5
9.		7	6
10.		8	7
11.		8	8
12.		9	8

		Pulsații	Val. totală
3.3.13.		9	9
– – 14.		10	9
15.		(–) 11	10
16.		12	11
17.		13	12

a.3.4. Lanțuri de ♩ închise prin anapest

3.4. 1.		5	4
3.4. 2.		6	5
3.4. 3.		7	6
– – 4.		8	7 (8)
5.		9	8
6.		10	9
7.		11	10

a.3.5. Formule pe ison de opt șaisprezecimi (

3.5. 1.			4
3.5. 2.		3	4
3.5. 3.		(–) 6	8
4.		7	12
5.		8	12
6.		9	12

Clișeul 6

a.4. Prelungiri de durate (♩ ♫)

		Pulsații	Val. totală
4.1.	♩ ♩ ♩. 𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯♩ 𝄽	7	7 ♩
4.2.	♩ ♩ ♩. 𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯♩. 𝅘𝅥𝅯 ♩	12	10 ♩
4.3.	♩. 𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯	5	4 ♩
4.4.	♩. 𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝄽	4	4 ♩
4.5.	𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯♩ ♩ ♩. 𝅘𝅥𝅯. 𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯♩ 𝄽	15	12 ♩
4.6.	♩ ♩ 𝄽 𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯♩ ♩. 𝅘𝅥𝅯	13	11 ♩
4.7.	♩. 𝅗𝅥+	3	3 ♩
4.8.	♩ ♩ ♩ ♩ ♩. 𝅗𝅥	7	7 ♩
4.9.	♩. 𝅗𝅥 ♩	(≠) 4	4 ♩
4.10.	♩. 𝅗𝅥 𝅗𝅥	(>) 4	4 ♩
4.11.	♩. 𝅗𝅥 ♩ ♩ 𝄽	5	6 ♩
4.12.	♩. 𝅗𝅥 ♩ ♩ ♩	6	6 ♩
4.13.	♩. 𝅗𝅥 𝄽 ♩ 𝄽	4	6 ♩
4.14.	♩. 𝅗𝅥 𝅗𝅥. ♩ 𝄽	6	7 ♩
4.15.	♩. 𝅗𝅥 ♩ ♩ ♩ ♩ ♩	8	8 ♩
4.16.	♩. 𝅗𝅥. 𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝄽 𝄽 ♩ ♩ ♩ ♩	10	11 ♩
4.17.	♩ ♩ 𝄽 ♩. 𝅗𝅥 𝄽 ♩ 𝄽 𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯♩	9	11 ♩

I.A.

b. Formule cu deplasări de accente

b.1. Formule de tip anapestic

b.1.1.

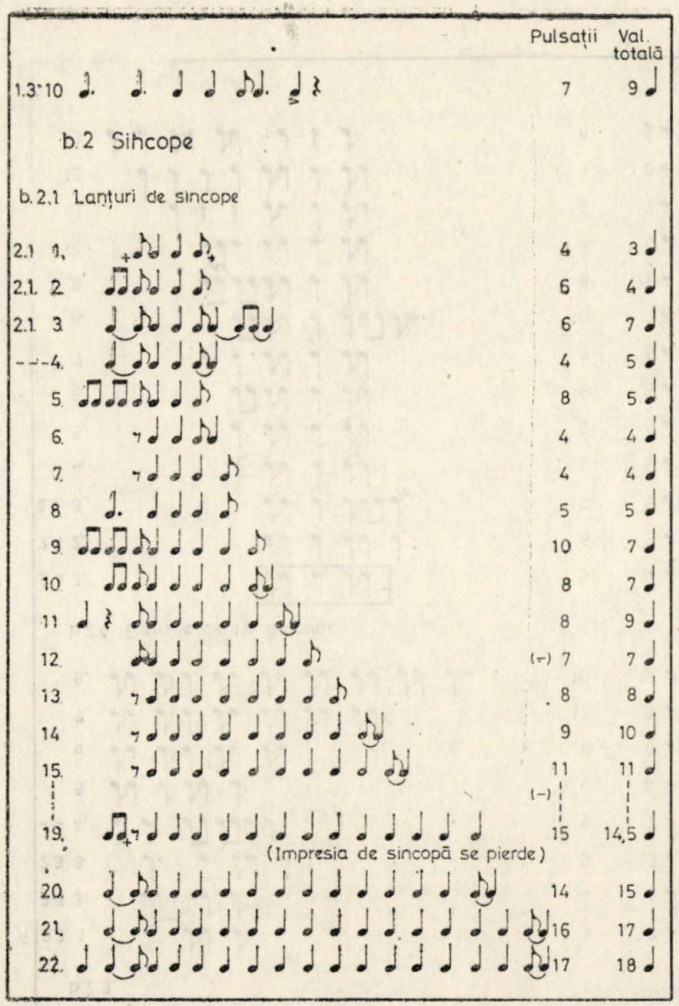
		Pulsații	Val. totală
	𝅗𝅥.	2	2 ♩
1.1. 1.	𝅗𝅥. 𝅗𝅥.	4	4 ♩
1.1. 2.	𝅗𝅥. 𝅗𝅥. 𝅗𝅥.	6	6 ♩
1.1. 3.	𝅗𝅥. 𝅗𝅥. 𝅗𝅥. 𝅗𝅥.	8	8 ♩
4.	𝅗𝅥. 𝅗𝅥. 𝅗𝅥. 𝅗𝅥. 𝅗𝅥.	11	11 ♩
5.	𝄽 𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝅗𝅥. 𝅗𝅥. 𝅗𝅥. 𝅗𝅥. 𝅗𝅥. 𝅗𝅥. 𝅗𝅥.	14	12 ♩+1 𝅘𝅥𝅯

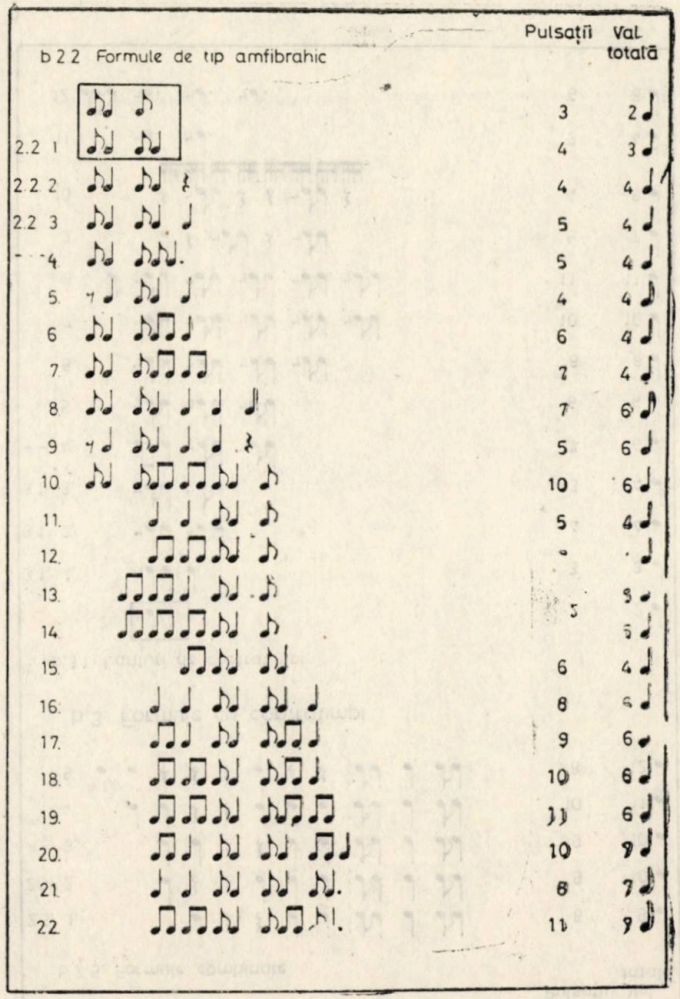
b.1.2.

1.2. 1.	𝅗𝅥. 𝄽 ♩	3	4 ♩
1.2. 2.	𝅗𝅥. 𝄽 𝄽 ♩ 𝄽 𝄽 𝄽	3	8 ♩
1.2. 3.	𝅗𝅥. 𝄽 𝄽 𝅗𝅥. 𝄽 𝄽 𝅗𝅥. 𝄽 𝄽	6	12 ♩

b.1.3.

1.3. 1.	𝅗𝅥. 𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯♩ 𝄽	7	6 ♩
1.3. 2.	𝅗𝅥. 𝅘𝅥𝅯♩ ♩ ♩ ♩ ♩	9	8 ♩
3.	𝅘𝅥𝅯𝅗𝅥.	4	3 ♩
4.	♩ ♩ 𝅗𝅥.	4	4 ♩
5.	𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝅗𝅥.	6	4 ♩
6.	♩ ♩ ♩ 𝅗𝅥.	5	5 ♩
7.	𝅘𝅥𝅯♩ 𝄽 𝅘𝅥𝅯𝅘𝅥𝅯𝅗𝅥.	9	7 ♩
8.	♩ ♩ ♩ 𝄽 𝅗𝅥. ♩	6	7 ♩
9.	♩ ♩ ♩ 𝅗𝅥. 𝅘𝅥𝅯♩	7	7 ♩


Pulsații
Val. totală
1.3-10 7 9
b. 2 Sihcope
b. 2.1 Lanțuri de sincope
2.1 1. 4 3
2.1. 2. 6 4
2.1. 3 6 7
4. 4 5
5. 8 5
6. 4 4
7. 4 4
8. 5 5
9. 10 7
10 8 7
11 8 9
12. (-) 7 7
13. 8 8
14 9 10
15. 11 11
(-)
19. 15 14,5
(Impresia de sincopă se pierde)
20. 14 15
21. 16 17
22. 17 18


b 2 2 Formule de tip amfibrahic
Pulsații
Val. totală
3 2
2.2 1 4 3
2.2 2 4 4
2.2 3 5 4
4 5 4
5. 4 4
6 6 4
7. 7 4
8 7 6
9 5 6
10 10 6
11. 5 4
12.
13.
14.
15. 6 4
16. 8
17. 9
18. 10 6
19. 6
20. 10
21. 8
22. 11

Clișeul 8

b.2.3.

		Pulsații	Val. totală
2.3. 1.		3	3
2.3. 2.		4	4
2.3. 3.		5	5
-- 4.		9	7
5.		6	4
6.		8	6
7.		12	9
8.		16	12

b.2.4. Formule de tip dohmiac

2.4. 1.		5	4
2.4. 2.		6	5
2.4. 3.		7	5
-- 4.		4	5
5.		5	5
6.		6	5
7.		7	6
8.		10	7
9.		8	6
10.		8	6
11.		6	7
12.		9	8
13.		8	8

b.2.5. Formule combinate

		Pulsații	Val. totală
2.5. 1.		8	9
2.5. 2.		9	10
-- 3.		9	10
4.		10	11
5		8	12

b.3. Formule cu contratimpi

b.3.1. Lanțuri de contratimpi

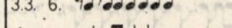
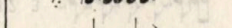
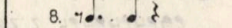
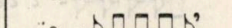
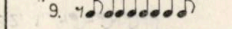
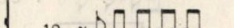
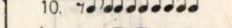
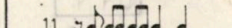
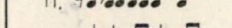
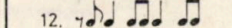
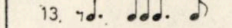
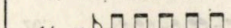
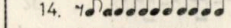
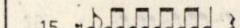
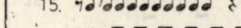
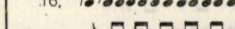
		2	2
3.1. 1.		3	3
3.1. 2.		4	4
3.1. 3.		3	4
-- 4.		7	6
5.		6	6
6.		8	8
7.		10	10
8.		11	11
9.		5	7
10.		4	8
11.		2	4
12.		6	8

Clișeul 9

		Pulsații	Val. totală
3.1.13.		5	9
14.		5	3
15.		6	4
16.		7	5
17.		8	6
18.		9	6
19.		8	6
20.		9	6
21.		12	8
22.		14	9
23.		15	10
24.		18	12
25.		(–) 21	14
26.		24	16
b.3.2.			
		1	1
		4	3
3.2. 1.		5	4
3.2. 2.		6	5
3.2. 3.		–) 7	6
4.		8	7

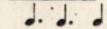
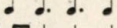
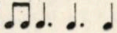
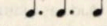
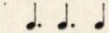
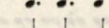
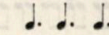
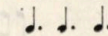
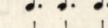
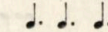
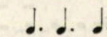
		Pulsații	Val. totală
3.2 5.		(÷) 9	8
6.		(–) 10	9
7.		(–) 11	10
8.		(–) 12	11
9.		13	12
10.		7	5
11.		(–) 8	6
12.		(–) 9	7
13.		10	8
14.		(–) 11	9
15.		12	10
16.		8	6
17.		8	6
18.		27	15
b.3.3. Formule deschise prin contratimp			
		3	2
3.3. 1.		4	3
3.3. 2.		5	3
3.3. 3.		7	4
4.		3	3
5.		6	4

Clișeul 10

		Pulsații	Val. totală
3.3. 6.		7.	4
7.		5	4
8.		2	4
9.		8	5
10.		9	5
11.		7	5
12.		7	5
13.		5	5
14.		11	6
15.		12	11
16.		13	7
17.		14	8
18.		15	8
19.		(–) 17	9
20.		(–) 19	10
21.		10	11
22.		(–) 21	11
23.		23	12
		(–)	
29.		35	18
30.		17	8
31.		18	18

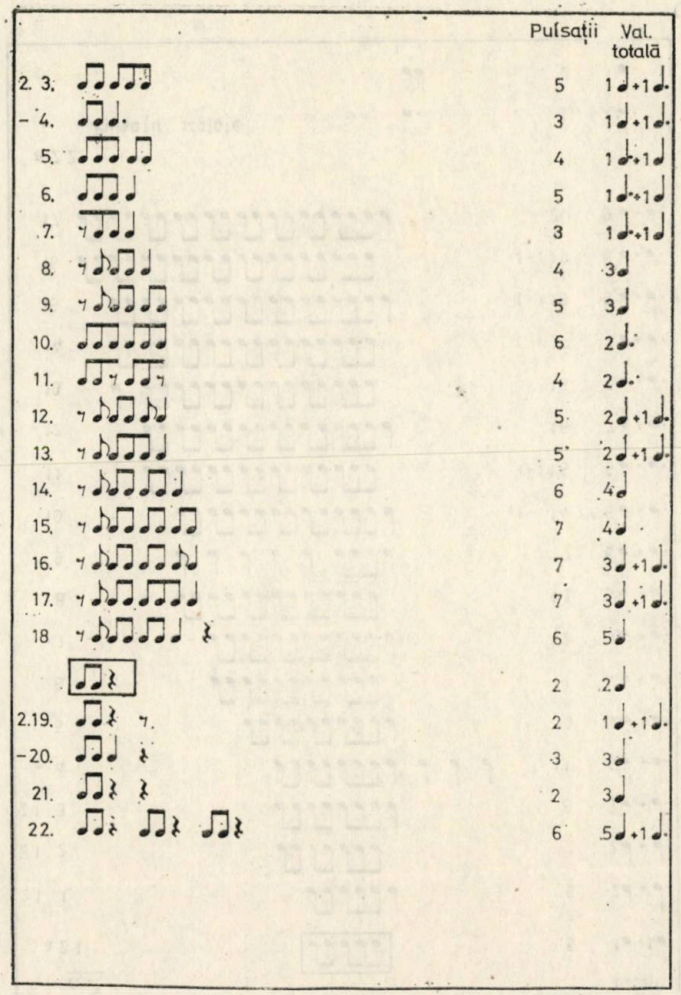
I.B. Întrepătrundere binar-ternar

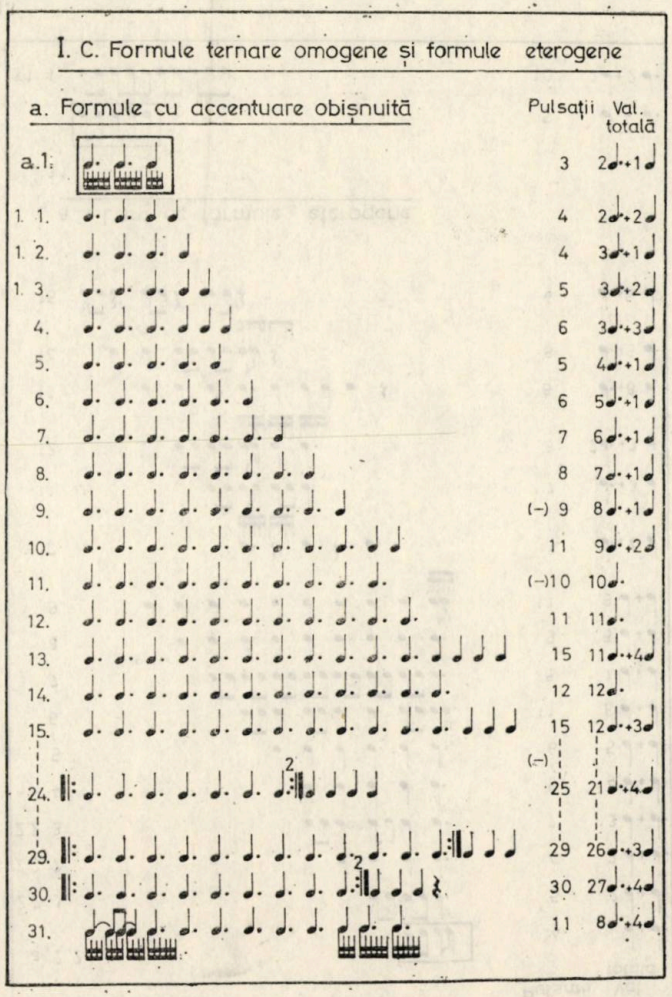
1. Formule ternare pe ison binar

		Pulsații	Val. totală
1.1.		2	3
1. 1.		3	4
1. 2.		5	6
– 3.		7	6
4		4	6
5.		6	10
6.		5	6
7.		4	6
8.		6	8
9.		7	9
10.		7	10
11.		8	10
12.		10	14
13.		9	13

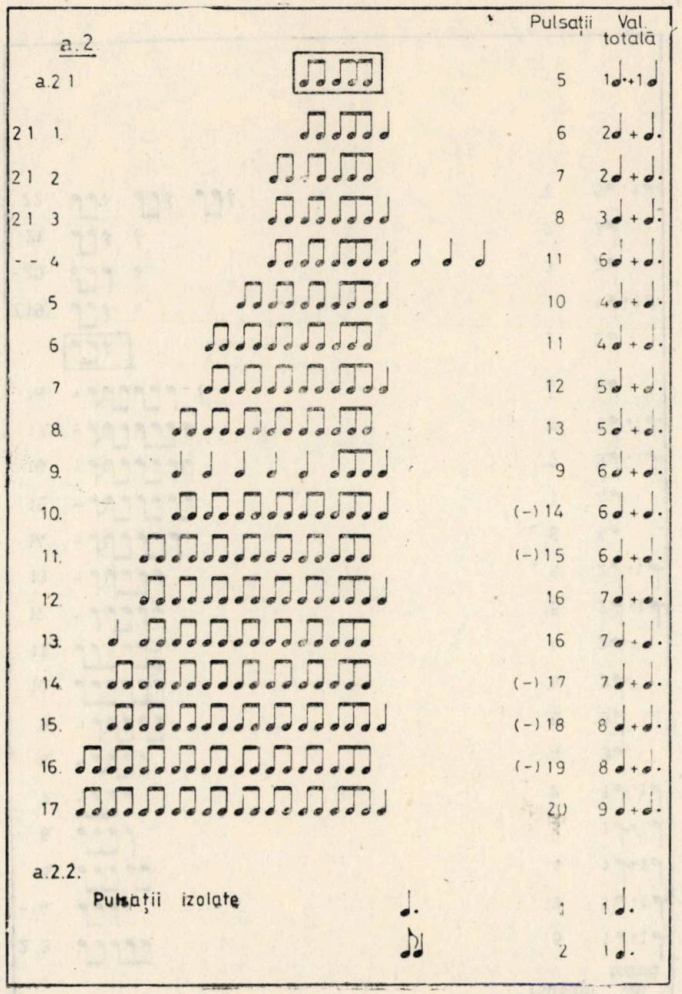
2. Formule binare, ternare și eterogene rezultate din acumulare de pulsații primare

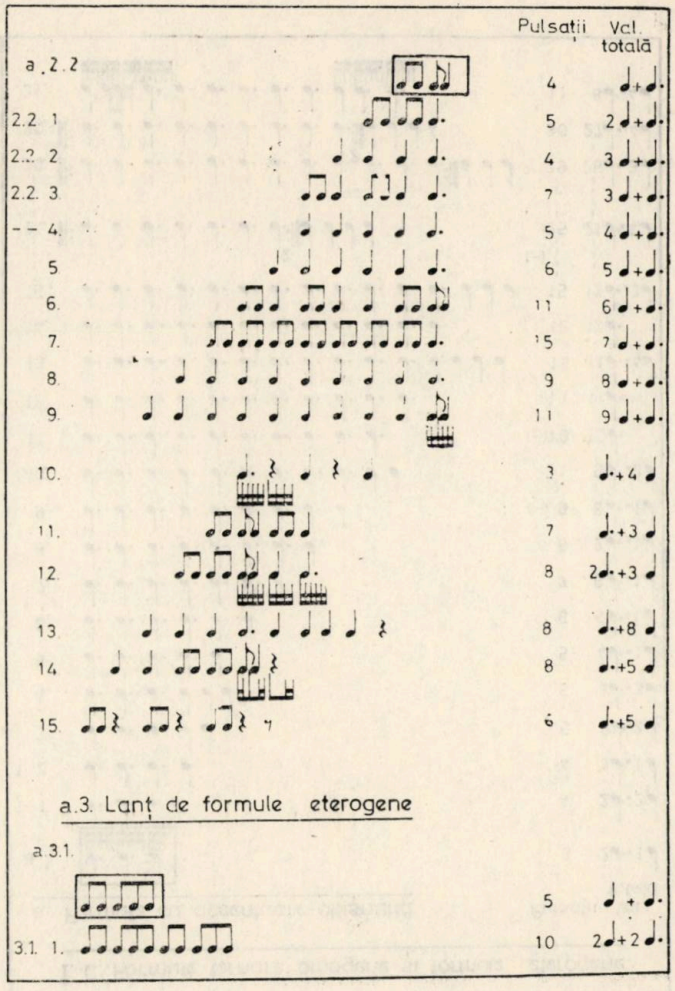
2.1.		4	2
2. 1.		4	1 +1
2. 2.		3	1 +1


Pulsații
Val. totală
2. 3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15.
16.
17.
18
2.19.
20.
21.
22.

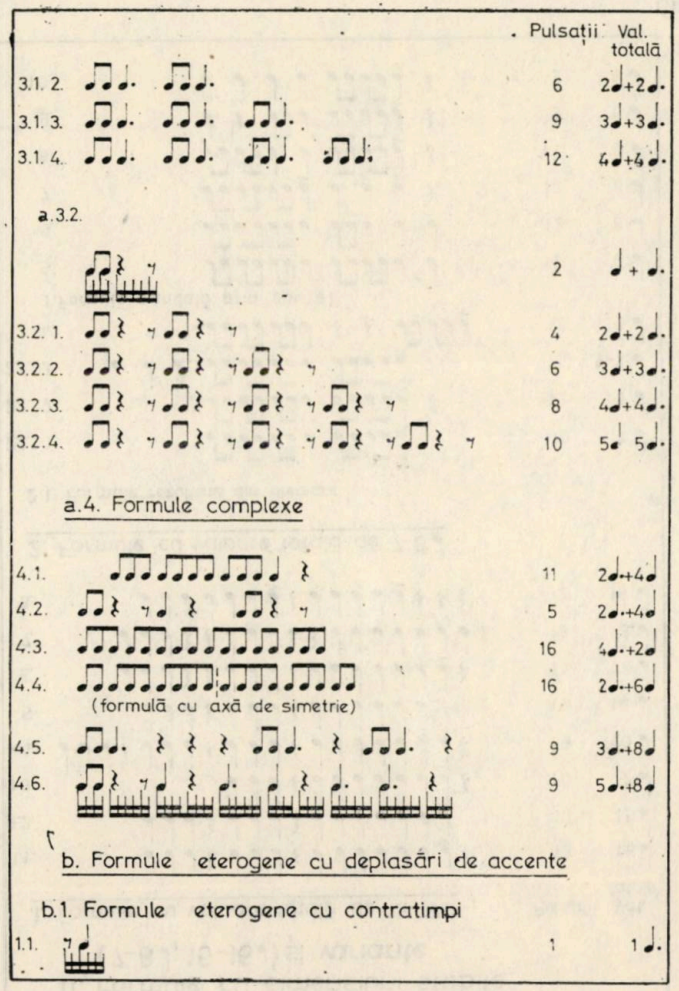

I. C. Formule ternare omogene și formule eterogene
a. Formule cu accentuare obișnuită
Pulsații
Val. totală
a.1.
1. 1.
1. 2.
1. 3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15.
24.
29.
30.
31.

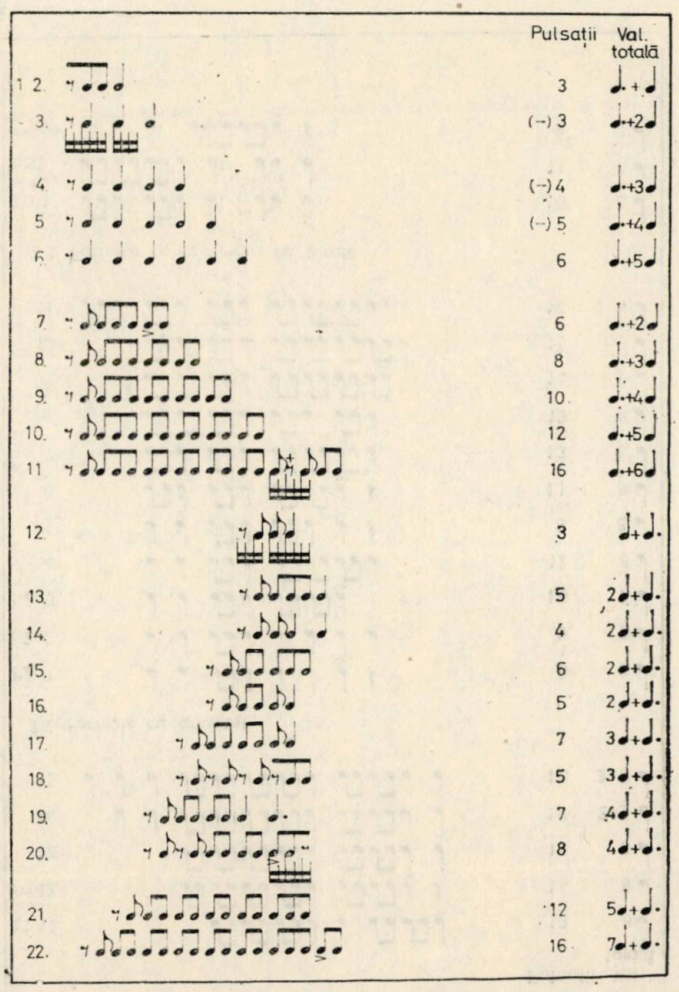
Clișeul 12


a.2
Pulsații
Val. totală
a.2 1
5
1 ♩.+1 ♩
2 1 1.
6
2 ♩+♩.
2 1 2
7
2 ♩+♩.
2 1 3
8
3 ♩+♩.
- - 4
11
6 ♩+♩.
5
10
4 ♩+♩.
6
11
4 ♩+♩.
7
12
5 ♩+♩.
8.
13
5 ♩+♩.
9.
9
6 ♩+♩.
10.
(-) 14
6 ♩+♩.
11.
(-) 15
6 ♩+♩.
12.
16
7 ♩+♩.
13.
16
7 ♩+♩.
14.
(-) 17
7 ♩+♩.
15.
(-) 18
8 ♩+♩.
16.
(-) 19
8 ♩+♩.
17
20
9 ♩+♩.
a.2.2.
Pulsații izolate
1
1 ♩.
2
1 ♩.


Pulsații
Val. totală
a.2.2
4
♩+♩.
2.2. 1
5
2 ♩+♩.
2.2. 2
4
3 ♩+♩.
2.2. 3
7
3 ♩+♩.
- - 4.
5
4 ♩+♩.
5
6
5 ♩+♩.
6.
11
6 ♩+♩.
7.
15
7 ♩+♩.
8.
9
8 ♩+♩.
9.
11
9 ♩+♩.
10.
3
♩.+4 ♩
11.
7
♩.+3 ♩
12.
8
2♩.+3 ♩
13.
8
♩.+8 ♩
14
8
♩.+5 ♩
15.
6
♩.+5 ♩
a.3. Lanț de formule eterogene
a.3.1.
5
♩+♩.
3.1. 1.
10
2♩+2♩.

Clișeul 13

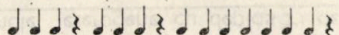
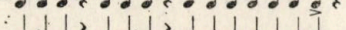
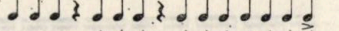
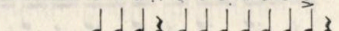
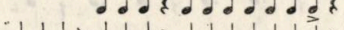
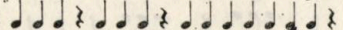
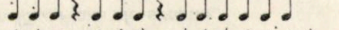

Pulsații
Val. totală
3.1. 2.
6
2𝅗𝅥+2𝅗𝅥.
3.1. 3.
9
3𝅗𝅥+3𝅗𝅥.
3.1. 4.
12
4𝅗𝅥+4𝅗𝅥.
a.3.2.
2
𝅗𝅥 + 𝅗𝅥.
3.2. 1.
4
2𝅗𝅥+2𝅗𝅥.
3.2. 2.
6
3𝅗𝅥+3𝅗𝅥.
3.2. 3.
8
4𝅗𝅥+4𝅗𝅥.
3.2.4.
10
5𝅗𝅥 5𝅗𝅥.
a.4. Formule complexe
4.1.
11
2𝅗𝅥.+4𝅗𝅥
4.2.
5
2𝅗𝅥.+4𝅗𝅥
4.3.
16
4𝅗𝅥.+2𝅗𝅥
4.4.
16
2𝅗𝅥.+6𝅗𝅥
(formulă cu axă de simetrie)
4.5.
9
3𝅗𝅥.+8𝅗𝅥
4.6.
9
5𝅗𝅥.+8𝅗𝅥
b. Formule eterogene cu deplasări de accente
b.1. Formule eterogene cu contratimpi
1.1.
1
1 𝅗𝅥.


Pulsații
Val. totală
1 2.
3
𝅗𝅥. + 𝅗𝅥
3.
(--) 3
𝅗𝅥.+2𝅗𝅥
4
(--) 4
𝅗𝅥.+3𝅗𝅥
5
(--) 5
𝅗𝅥.+4𝅗𝅥
6
6
𝅗𝅥.+5𝅗𝅥
7.
6
𝅗𝅥.+2𝅗𝅥
8.
8
𝅗𝅥.+3𝅗𝅥
9.
10
𝅗𝅥.+4𝅗𝅥
10.
12
𝅗𝅥.+5𝅗𝅥
11.
16
𝅗𝅥.+6𝅗𝅥
12.
3
𝅗𝅥+𝅗𝅥.
13.
5
2𝅗𝅥+𝅗𝅥.
14.
4
2𝅗𝅥+𝅗𝅥.
15.
6
2𝅗𝅥+𝅗𝅥.
16.
5
2𝅗𝅥+𝅗𝅥.
17.
7
3𝅗𝅥+𝅗𝅥.
18.
5
3𝅗𝅥+𝅗𝅥.
19.
7
4𝅗𝅥+𝅗𝅥.
20.
8
4𝅗𝅥+𝅗𝅥.
21.
12
5𝅗𝅥+𝅗𝅥.
22.
16
7𝅗𝅥+𝅗𝅥.

Clișeul 14

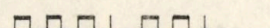
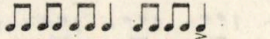
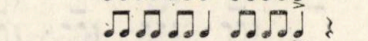
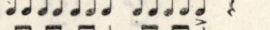
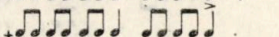
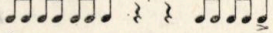
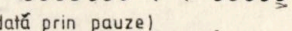
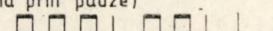
II. Formule cu dimensiuni stabile (7–8♩; 15–16♩) și variante

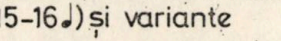
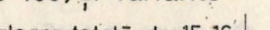
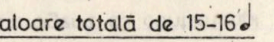
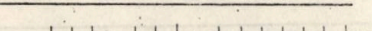
1. Formule cu valoare totală de 15–16♩

		Pulsații	Val. totală
1.1.		13	16♩
1.2.		13	15♩
1.3.		10	12♩
1.4.		16	20♩
1.5.		12	14♩
1.6.		13	17♩
1.7.		13	18♩
1.8.		12	16♩

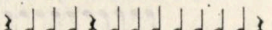
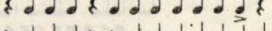
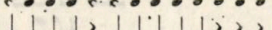
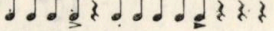
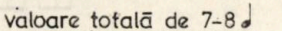
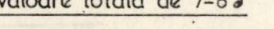
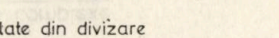
2. Formule cu valoare totală de 7–8♩

2.1. Formule rezultate din divizare

		Pulsații	Val. totală
2.1.1.		12	7♩
2.1.2.		12	8♩
2.1.3.		15	3+7♩
4.		12	9♩
	(Formulă scindată prin pauze)		
5.		13	8♩
6.		12	8♩
7.		10	8♩
8.		11	8♩
9.		9	8♩
10.		9	8♩

		Pulsații	Val. totală
2.1.11.		13	8♩
12.		14	9♩
13.		15	9♩
14.		17	2+9♩
15.		18	3+9♩

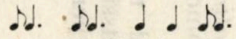
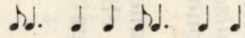
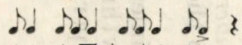
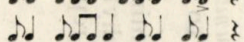
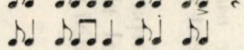
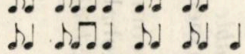
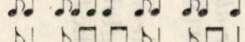
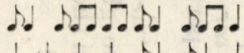
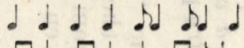
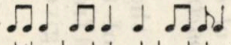
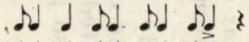
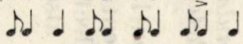
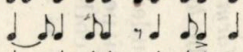
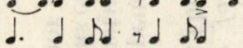
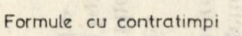
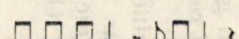
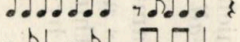
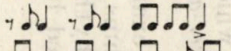
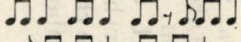
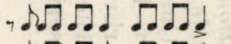
2.2. Formule cu anapest

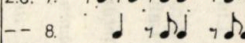
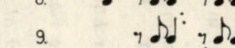
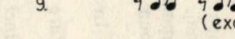
		Pulsații	Val. totală
2.2.1.		8	8♩
2.2.2.		9	8♩
2.2.3.		10	7♩
4.		12	8♩
5.		9	8♩
6.		11	8♩
7.		13	8♩
8.		13	8♩
9.		14	8♩
10.		15	9♩
11.		16	2 8♩

2.3. Formule cu prelungiri de durate

		Pulsații	Val. totală
2.3.1.		10	8♩
2.3.2.		11	8♩
2.3.3.		9	8♩

Clișeul 15

		Pulsații	Val. totală
	2.4 Formule de tip anapestic		
2.4.1.		8	8 ♩
2.4.2.		7	8 ♩
	2.5. Formule cu sincope		
2.5. 1.		10	8 ♩
2.5. 2.		10	8 ♩
2.5. 3.		10	7 ♩
-- 4.		11	8 ♩
5.		13	8 ♩
6.		9	8 ♩
7.		12	8 ♩
8.		9	8 ♩
9.		10	8 ♩
10.		8	8 ♩
11.		7	7 ♩
12.		6	8 ♩
	2.6. Formule cu contratimpi		
2.6. 1.		11	8 ♩
2.6. 2.		9	7 ♩
2.6. 3.		12	8 ♩
-- 4.		11	7 ♩
5.		11	8 ♩
6.		12	8 ♩

		Pulsații	Val. totală
2.6. 7.		8	8 ♩
-- 8.		9	7 ♩
9.	 (excepție)	8	6 ♩

Clișeul 16

sine deplasări de accente, ce dau formule cu sau din contratimpi (tabelele : I.A.b.3. ; I.C.b.1. ; II.2.6. și ex. muzicale nr. 3, 7, 9).

Un fenomen interesant este cel al reducerii progresive a pauzelor, precum și cel al acumulării progresive de pauze (formulele 2.19.—2.22 din tabelul I.B.2.), avînd ca efect aglomerări sau rarefieri de pulsații, materializate în accelerandouri sau rittartandouri ritmice (ex. 10), ce conferă pieselor de toacă un mare dinamism și o forță expresivă deosebită.

BIBLIOGRAFIE

1. Alexandru T. — *Instrumentele muzicale ale poporului român*, București, ESPLA, 1956.
2. Bartók B. — *Însemnări asupra cîntecului popular*, București, ESPLA, 1956.
3. Brăiloiu C-tin — *Opere*, vol. I, București, Ed. Muzicală, 1967.
4. Comișel Emilia — *Folclor muzical*, București, EDP, 1967.
5. Cristescu Constanța — *Aspecte generale privind repertoriul de toacă din Moldova*, în *Lucrări de muzicologie*, vol. 19—20, Conservatorul „G. Dima", Cluj-Napoca, 1986.
6. Cristescu Constanța — *Ritmul percutat autonom — posibilități de modelare matematică*, în vol. *Sesiunea de comunicări, 19 decembrie 1985*, Universitatea din Cluj-Napoca — Laboratorul de Cercetări Interdisciplinare, 1985.
7. Mîrza Tr. — *Ritmul de dans, un sistem distinct al muzicii populare românești*, în *Lucrări de muzicologie*, vol. 7, Cluj-Napoca, 1971.
8. Mîrza Tr. — *Ritmul orchestic (de dans), un sistem distinct al ritmicii populare românești*, în *Studii de muzicologie*, vol. VIII, București, Ed. Muzicală, 1972.
9. Mîrza Tr. — *Ritmul vocal acomodat pașilor din mersul ceremonios, un tip distinct al ritmicii populare românești*, în *Lucrări de muzicologie*, vol. 10—11, Cluj-Napoca, 1979.
10. Nicola R. I., Ileana Szenik, Mîrza Tr. — *Curs de folclor muzical*, partea I, București, EDP, 1963.

THE AUTONOMOUS PERCUSSION RHYTHM AS A DISTINCT SYSTEM IN ROMANIAN FOLK RHYTHMICS (I)

(Abstract)

The autonomous percussion rhythm defines the *toacă* rhythm (i.e. the rhythm given by striking a wooden or metal plate with sticks) as a distinct system of the Romanian folk rhythmics.

The autonomous percussion rhythm is seized as a *global rhythm*, deriving from the latent polyphony of the *toacă* rhythm patterns, i.e. by superposing the "accompaniment" and the "florid" formulas. It is a *dichromatic rhythm*, governed by the principles of *division*, *fusion and accumulation*, which generate *formulas of a variable number of pulsations and variable over-all value* and the *heterometry* pertinent to the autonomous *toacă* rhythm.

Part I examines independently the "accompaniment" and the "florid" rhythms as the constituents of the global rhythm. A classification of the rhythmic formulas collected from the *toacă* repertoire gathered and transcribed by the author is also given.

CONTRIBUȚII SIBIENE LA CERCETAREA ȘI VALORIFICAREA CULTURII POPULARE TRADIȚIONALE (1940–1990)

ILIE MOISE

Pornind de la necesitatea imperioasă a realizării unor studii privind contribuția unor regiuni sau ținuturi la dezvoltarea folcloristicii și etnografiei românești — sinteze atît de necesare pregătirii mult așteptatei *Enciclopedii a civilizației populare din România*, lucrare fundamentală a istoriei și culturii noastre —, ne-am propus să urmărim rolul pe care Sibiul l-a avut, în ultimele 5 decenii, în cercetarea și valorificarea culturii populare tradiționale.

Deși cu tentă exhaustivă, lucrarea noastră caută să marcheze — în primul rînd — acele momente de excepție cînd Sibiul s-a plasat în eșalonul de frunte al mișcării etnologice din România, momente fără de care nu se poate concepe o istorie a disciplinei, acele momente care au fecundat benefic evoluția cercetării și valorificării civilizației rurale din România.

Perioada pe care ne-am propus s-o parcurgem rămîne una dintre cele mai frămîntate din istoria neamului. 1940 este anul dinaintea intrării României în cel de-al doilea război mondial, iar 1990 este cel dintîi an al libertății noastre. S-au succedat în acest interval, într-un ritm uluitor, evenimente epocale atît pentru România, cît și pentru întreaga Europă. 1940 este anul sfîrtecării României, a răpirii Basarabiei, Bucovinei și Ardealului, momente cu dureroase repercusiuni asupra vieții materiale și spirituale a poporului român.

Primul guvern „democratic" din martie 1945, instaurat sub amenințarea armatelor rusești, aduce la conducerea țării „dictatura proletariatului" care, vreme de peste patru decenii, va scoate efectiv România din rîndul națiunilor civilizate europene.

Perioada 1949 (cînd iau naștere primele colhozuri) — 1962, anul încheierii colectivizării forțate a agriculturii, este una de distrugere metodică a țărănimii printr-o pauperizare totală.

Obligați să-și ia lumea-n cap, țăranii pleacă la oraș, unde-i așteaptă imense hale industriale. Neavînd nici o calificare ei s-au îndreptat, mai cu seamă, spre metalurgie și siderurgie, cele mai grele sectoare ale industriei, schimbînd pentru totdeauna cămașa de in și cioarecul de lînă cu o modestă și insignifiantă salopetă. Dezrădăcinați și dezmoșteniți de o crudă soartă, țăranii noștri au fost obligați să se adapteze unei alte lumi, cu alte valori, care n-avea nimic de-a face cu structura lor lăuntrică. Dure-

REF, tom 36, nr. 1–2, p. 33–51, București, 1991

ros și ingrat mod de a trăi pentru acești împătimiți ai libertății, obligați să viețuiască în cuștile de beton ale socialismului. S-au mai întors *acasă*, acești sacrificați ai istoriei, doar pentru odihna eternă în cimitirele înțelenite ale satelor, alături de moșii și strămoșii lor.

O dată cu ei a dispărut pentru totdeauna un mod de viață specific românesc, cel tradițional. Și astfel începe dureroșul proces de dezintegrare a civilizației de tip rural din România. Prefacerile se succed cu rapiditate. Socialul este definitiv invadat de „istorie" — o istorie menită a te îndobitoci și a te exila în propria-ți țară. Tăvălugul istoriei nivelează și iar nivelează. Începe demolarea satelor. Buldozerele „redau" cu fiecare zi noi parcele agriculturii. Așadar, civilizația de tip rural este definitiv condamnată. Sîntem în 1989 și nu întrevedem nici o ieșire. Și totuși Crăciunul din acest an ne-a adus o mare surpriză, ne-a adus mult așteptata eliberare. Odraslele acestor țărani hăituiți, crescute pe caldarîmul orașelor neprimitoare, ne-au redat nouă azi, cu prețul sîngelui nevinovat, dreptul la tradiție.

Ecoul bulversărilor istorice și sociale din perioada urmărită s-a repercutat — adesea dureros — atît asupra cercetării, dar mai ales asupra *valorificării*, în speță a tipăririi lucrărilor redactate.

Preocupările intelectualității sibiene din ultima jumătate de veac privind cercetarea și valorificarea culturii populare se înscriu pe linia unei glorioase tradiții, inaugurată de reprezentanții Școlii Ardelene și continuată cu succes de „Telegraful român" [1], „Tribuna" [2], „Transilvania" [3], „Foaia poporului" [4] și mai ales de Asociațiunea Transilvană pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român [5], care-și propunea, încă de la înființare, editarea și valorificarea culturii populare românești.

În 1940 — anul odiosului dictat de la Viena — Sibiul redevine centru al vieții spirituale și culturale transilvănene prin mutarea Universității clujene aici. Personalități de primă mînă ale țării (în speță cadre universitare) se stabilesc în orașul de pe Cibin. Întreaga activitate a Uni-

[1] „Telegraful român". Ziar de informații sociale, politice și culturale. Apare la Sibiu din inițiativa mitropolitului Andrei Șaguna, ca publicație oficială a Mitropoliei Ortodoxe a Ardealului. Apariție neîntreruptă din 3 ianuarie 1853 pînă astăzi. „Telegraful român" a îndeplinit un important rol în viața culturală a românilor ardeleni de pînă la Unirea din 1918. Publică numeroase culegeri de folclor.

[2] „Tribuna". Cotidian politic și literar al românilor din Transilvania. Apare la Sibiu între anii 1884 și 1903. Director fondator Ion Slavici. Reprezintă „triumful *Convorbirilor literare* în Transilvania". Partea literară este foarte valoroasă. Se publică multă literatură populară sau inspirată din folclor.

[3] „Transilvania". Foaia Asociațiunii Transilvane pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român. Apare la Brașov în anii 1868—1878. După 1878 apare la Sibiu pînă în 1946. Partea literară a „Transilvaniei" conține materiale referitoare la cunoașterea și valorificarea folclorului literar și a artei populare, „un bun criteriu al vieții noastre naționale". Serie nouă, 1972.

[4] „Foaia poporului". Publicație politică și literară. Organ al Astrei, între anii 1945 și 1947. Apare la Sibiu, săptămînal (dec. 1892 — 22 august 1916; 18 nov. 1918 — 6 iulie 1947). Destinată culturalizării satelor ca „partea poporală" a „Tribunei".

[5] Asociațiunea Transilvană pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român — ASTRA, organizație culturală întemeiată la Sibiu, în 1861. A avut un important rol politic și cultural în lupta de eliberare națională a românilor transilvăneni. A editat periodicul „Transilvania". Primii conducători: A. Șaguna, T. Cipariu, G. Barițiu.

versității (inclusiv ziarele și revistele) se continuă la Sibiu. După cedarea Ardealului de nord, aici va poposi pentru mai mulți ani și profesorul universitar Romulus Vuia — directorul Muzeului Etnografic din Cluj —, care se va refugia la Sibiu cu întreg personalul din subordine.

Cu toate stăruințele lui Vuia, în condițiile războiului, muzeul în aer liber proiectat în Dumbrava Sibiului nu s-a putut înființa decît două decenii mai tîrziu, prin organizarea Muzeului Tehnicii Populare, de către Cornel Irimie, ca secție de etnografie a Muzeului Brukenthal.

În anii petrecuți la Sibiu [6], Romulus Vuia a continuat să lucreze la finisarea volumului *Satul românesc din Transilvania și Banat*, pe care-l publică, parțial, în 1945.

Pe lîngă activitatea muzeografică și cea didactică, Romulus Vuia a continuat la Sibiu să mențină Cercul de Studii Etnografice. În cadrul acestuia, la 31 mai 1941 ține comunicarea *Activitatea etnografică și folclorică a lui Nicolae Iorga*, iar la 29 ianuarie 1942 prezintă referatul *Dovezi etnografice pentru vechimea și continuitatea românilor în Transilvania*. Lucrarea este rezultatul unei îndelungate munci de analiză și sistematizare tipologică a datelor etnografice pe care cele două domenii ale culturii populare tradiționale — agricultura și păstoritul — le puteau oferi, pentru o mai bună cunoaștere a modului de trai al poporului nostru în perioada secolului al XIV-lea — începutul secolului al XX-lea și pentru a completa prin etnografie unele lacune ale istoriei. Dată fiind actualitatea problemei luată în dezbatere internațională la acea vreme, studiul este publicat în limba germană [7] de Institutul de Istorie Națională din București, apoi reluat — pentru o mai largă popularizare — în colecția „Biblioteca Astra", sub titlul *Problema continuității în Dacia*, (nr. 27), în colaborare cu C. Daicoviciu, E. Petrovici și I. Moga.

Cît privește activitatea Arhivei de Folclor a Academiei Române, mutată la Sibiu în toamna anului 1940, aceasta s-a redus simțitor. Anii războiului au fost neprielnici cercetării, concentrările masive continuînd să stînjenească acțiunile de culegere a folclorului. Ion Mușlea, directorul Arhivei de Folclor, în ciuda condițiilor vitrege, reușește, totuși, să tipărească volumul VII al Anuarului, inclusiv *Bibliografia folclorului românesc pe anii 1939—1943*. Între colaboratori întîlnim nume de rezonanță ca Artur Gorovei [8], E. Hodoș [9], Gh. Pavelescu [10] și E. Todoran [11].

Unul dintre cei mai asidui colaboratori ai Muzeului Etnografic, dar și al Arhivei de Folclor este Gh. Pavelescu. Asistent al prof. Vuia, Pavelescu pledează, încă de la primele sale studii, închinate riturilor fune-

[6] Vezi Gh. Pavelescu, *Romulus Vuia și Sibiul* (ms.).

[7] Romulus Vuia, *Ethnographische Beweise für das Alter und die Kontinuität des Rumänischen Volkes in Siebenbürgen*, în volumul *Siebenbürgen*, București, 1943, p. 35—56.

[8] Artur Gorovei, *M. Gaster și folclorul românesc*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", VII, publicat de Ion Mușlea, Tiparul Tipografiei „Progresul" — Sibiu, 1945, p. 1—11.

[9] Enea Hodoș, *Din activitatea mea de folclorist*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", VII, p. 123—128.

[10] Gh. Pavelescu, *Cercetări folclorice în sudul județului Bihor* și *Despre „pasărea-suflet"*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", VII, p. 35—123; 130—131.

[11] Eugen Todoran, *Poezii populare într-un manuscris ardelean din 1831*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", VII, p. 131—140.

rare [12] și magiei populare [13], pentru „eliminarea unilateralismului din cercetarea folclorului (de obicei etică și estetică), pentru aprofundarea credințelor, obiceiurilor și datinilor" [14]. Încă fenomene vii în satul românesc al anilor 1940, elementele mentalității arhaice făceau din România „poate cea mai interesantă țară din Europa", așa cum observa într-o conferință la Vălenii de Munte Artur R. Wrigth — președintele societății „Folclore" din Anglia. Din ansamblul mentalității primitive Pavelescu a urmărit, în cel de-al doilea studiu al său — *Mana în folclorul românesc* —, doar un factor magic, cel cu un rol determinant în complexul de elemente mitice, religioase și empirice. Cercetează în spațiul uneia dintre cele mai arhaice zone ale României — Munții Apuseni — în 40 de sate, cu atenție specială asupra celor izolate, domeniul magiei, atît magia difuză cu largă aplicabilitate și aderență (credințe, superstiții, datini, obiceiuri, practici), cît și magia privilegiată, adică „individualizarea puterii magice reprezentată prin vrăji" [15]. Așa cum subliniază folcloristul Iordan Datcu, „lucrarea se situează, prin preocupări și prin adîncimea observațiilor, în proximitatea lucrării lui L. Blaga *Despre gîndirea magică*" [16].

Din aceeași epocă datorăm Școlii Sociologice de la București una dintre cele mai complete monografii asupra unui obicei specific Transilvaniei, în care autorul include, masiv, folclor din județul Sibiu. Este vorba de lucrarea *Dealu Mohului* — ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului de Ion I. Ionică (București, 1943), parte dintr-un proiect mai vast care includea studierea întregului ciclu al practicilor agrare.

O altă latură importantă a valorificării culturii populare a constituit-o culegerea și prelucrarea folclorului. Dascăli și profesori atașați definitiv valorilor spirituale tradiționale si-au continuat activitatea începută cu decenii în urmă. La loc de cinste trebuie amintită laborioasa activitate a dascălului, dirijorului, compozitorului și folcloristului Timotei Popovici (1870—1950). Cunoașterea științifică a folclorului era, la Timotei Popovici, un fapt de conștiință. A fost un folclorist „prin formație și vocație și nu prin funcție și profesie" [17]. Și-a îndrumat elevii să culeagă folclor, dar mai ales să-l prelucreze. Adept al aranjării și armonizării cîntecelor populare, exclusiv în spiritul respectării caracterului lor originar, s-a ridicat, de pildă, chiar împotriva lui Béla Bartók și a fost în stare să-i decline autoritatea acestuia pentru folcloristica noastră, din pricina tratării cîntecului popular românesc în mod prea original, inimaginabil la

[12] Gh. Pavelescu, *Pasărea suflet*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", Cluj—Sibiu, vol. VI, 1942, p. 33—41.

[13] Gh. Pavelescu, *Mana în folclorul românesc* — Contribuții pentru cunoașterea magicului, Sibiu, Tiparul Krafft-Drotleff, 1944, 132 p., volum distins de Academia Română, în 1946, cu premiul „C. Rădulescu-Codin".

[14] Iordan Datcu—S. C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor*, vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 339.

[15] Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, [București], 1945, colecția „Biblioteca de sociologie, etică și politică. Sociologia României", p. 115. Tot în această perioadă Pavelescu publică în „Apulum", Buletinul Muzeului Regional Alba-Iulia, studiile *Pictura pe sticlă la românii din Transilvania*, I (1939—1942) și *Versuri la morți de Nicolae Filimon*, II (1943—1945), și *Pictura pe sticlă la români*, în „Revista Fundațiilor Regale", 1943.

[16] *Dicționarul folcloriștilor*, vol. I, p. 340.

[17] Marin Marian, *Arhiva epistolară „Ioan R. Nicola"*, în R.E.F., tomul 34, nr. 5, 1989, p. 464.

țară. (Vezi articolul *Despre folclorul poetic și muzical românesc. În legătură cu moartea unui folclorist*, în „Gazeta Sibiului", nr. 3—4, 1946.) Așadar, T. Popovici era adeptul restituirii folclorului (prin intermediul armonizării și interpretării corale), muzica românească însemnînd pentru el „muzică populară recondiționată valoric și expresiv (prin armonie)", deci folclor muzical ridicat pe o treaptă superioară, „revitalizantă și care îi lămînea totuși organică, proprie" [18].

Ca dascăl a educat și crescut în spiritul respectului pentru tradițiile și muzica noastră populară zeci de generații de învățători. Pedagog cu incontestabile calități didactice, compozitor de mare talent și eminent cunoscător al folclorului românesc, Timotei Popovici creează în acest domeniu ceea ce obișnuim să numim *școală*, o pleiadă de muzicieni tineri cîștigați definitiv pentru cauza folclorului, mulți dintre ei viitoare personalități aie etnomuzicologiei românești. Pentru a susține afirmația de mai sus și pentru a sugera proporțiile acestui fenomen este suficient să amintim că printre elevii lui Timotei Popovici s-au numărat sibienii: Marțian Negrea, Ion Delu, Gheorghe Șoima, Ilarion Cocișiu, Ioan R. Nicola, Achim Stoia, Nicolae Hanzu, Aron și Gheorghe Bogdan, Ilie Micu, Cornel Arion și Dumitru Eremia. Toți și-au admirat maestrul pentru vibrantul patriotism al compozițiilor sale, acel patriotism ardelean cu motivații și caracteristici cu totul aparte — abisale, distincte, impărtășit și apreciat la acea vreme de întreaga suflare românească. Iată de ce, scria un elev, prieten și admirator al lui, „nici un alt compozitor român n-a fost mai adeseori cîntat ca părintele Timotei. Am putea spune că n-a fost zi în care posturile noastre de radio să nu fi transmis măcar o dată, dacă nu chiar de mai multe ori în aceeași zi, una din compozițiile patriotice: „Hora lui Iancu", „Marșul lui Iancu", „Iancu la Turda" . . . Aproape că n-a fost concert coral dat în acest timp în țară care să nu fi avut în program și una din aceste compoziții sau altele tot atît de patriotice si poporale de-ale sfinției sale" [19].

Elev al Seminarului Andreian din Sibiu, unde studiază teorie — solfegiu cu compozitorul T. Popovici —, Marțian Negrea [20] și-a început activitatea de dirijor al corului meseriașilor din Sibiu (1912—1913). La îndemnul mentorului său culege cîntece și jocuri populare, mai întîi din localitatea sa de naștere — Valea Viilor (Sibiu) și Poiana Sibiului —, apoi din Banat și Ardeal, toate existente acum în manuscris în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor din București. La fiecare piesă se specifică instrumentul la care a fost cîntată (vioară sau fluier). Alcătuită în mare parte din melodii sud-transilvănene, colecția cuprinde totuși și unele piese din afara spațiului amintit, cum sînt cele două melodii (fără texte) ale baladei *Meșterul Manole* culese din Bărăgan. Ecourile folclorului sibian se regăsesc în compozițiile de mai tîrziu: *Ia ieși, mîndră, pîn'la poartă* (1961), cor mixt, versuri populare; *Foaie verde popîlnic* (1962), cor mixt, versuri populare; *Cît îi muntele de 'nalt* (1969), cor bărbătesc, versuri de Ion Meițoiu.

[18] *Ibidem.*

[19] Gheorghe Șoima, *Părintele Timotei Popovici la 75 de ani*, Sibiu, Tiparul Institutului de Arte Grafice „Dacia Traiană" S.A., 1945, p. 3.

[20] Vezi și Viorel Cosma, *Muzicieni români*. Lexicon, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1970, p. 325; Iordan Datcu, *Dicționarul folcloriștilor*, vol. II, București, Editura Litera, 1983, p. 159.

Ion Delu (1904—1982) a funcționat o vreme ca profesor de muzică la Liceul „Gheorghe Lazăr" din Sibiu. În 1939 tipărește un chestionar de culegere a folclorului, distribuindu-l în rîndul elevilor săi. Majoritatea transilvăneni, elevii Liceului „Gheorghe Lazăr" au consemnat cu lux de amănunte (indicînd adesea și orele desfășurării obiceiurilor) toate riturile și ceremonialurile tradiționale prilejuite de sărbătorile de iarnă. Cercetarea, rămasă inedită pînă la ora actuală, se constituie într-o adevărată arhivă dintre cele mai bogate și interesante despre obiceiurile de iarnă. Valoarea materialului crește dacă ne gîndim că obiceiurile sînt consemnate în ultimele zile ale lui 1939 și primele din 1940, anul dinaintea izbucnirii conflagrației mondiale, moment cu repercusiuni inimaginabile pentru civilizația rurală din România [21]. După 1945 se mută la Cluj, unde funcționează ca profesor la Conservatorul Gh. Dima. În această calitate redactează teza de doctorat *Învîrtita din Gura Rîului* (1947/48), monografie unică în literatura de specialitate românească. După această dată preocupările privind valorificarea culturii populare slăbesc, concentrîndu-și atenția îndeobște asupra unor probleme de acustică și tehnică instrumentală. A modificat dimensiunile cutiei de rezonanță și a schimbat corzile viorii sau violinei, inventînd și construind astfel instrumentul pe care l-a denumit *viodă*.

Gheorghe Șoima (1911—1985) îi urmează maestrului său la catedra de muzică a Institutului Teologic Universitar — Sibiu, continuîndu-i activitatea în toate celelalte domenii ale muzicii. Va întreprinde culegeri de folclor în toate zonele județului Sibiu și va susține nenumărate conferințe și comunicări științifice pe tema valorificării muzicii populare.

Compozitor de mare talent, Gh. Șoima și-a extras seva întregii sale creații din inepuizabilul tezaur al folclorului. Muzica sa apare ca rezultat al îmbinării simțirii și gîndirii muzicale a poporului, mai precis a specificului tipurilor melodice populare din sudul Ardealului cu gîndirea clasică. Pornind de la cunoașterea în intimitate a cîntecului popular, „muzica lui Gh. Șoima este impregnată în profunzime cu acel ceva foarte intim nouă, cu acea sensibilitate proprie sufletului românesc" [22].

Compoziții precum *Opt colinde pentru cor mixt* (1940), versuri populare, Sibiu; *La joc* (1950) cor mixt, versuri populare; *Mîndru-i jocul Hațegana* (1950), cor mixt, versuri populare, București, E.S.P.L.A, 1951; *Jieneasca* (1950), cor mixt, versuri populare, București, Editura Muzicală; *Nunta ciobănească* [23] (1955), suită de cîntece populare pentru cor mixt ș.a., intrate demult în conștiința marelui public meloman, i-au asigurat un loc definitiv în istoria muzicii și folcloristicii românești.

Deși folcloristul și compozitorul Ioan R. Nicola (n. 6.II.1913, în Gîrbova Sibiului) n-a fost elevul profesorului T. Popovici, corespondența [24]

[21] Cele 120 de caiete de folclor au fost donate în 1987 A.F.E.S. de Lia Popovici-Delu, soția folcloristului.

[22] Doru Constantiniu, *Cuvînt înainte* la *Lucrări corale* de Gh. Șoima, Sibiu, 1970.

[23] Viorel Cosma, *Muzicieni români*. Lexicon, Ed. Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1970, p. 417—418.

[24] Marin Marian, *Marginalii la istoria folcloristicii românești. Opt decenii de știință și umanitate oglindite în arhiva epistolară „Ioan R. Nicola"* (I), în R. E. F., tom 34, 1989, nr. 5, p. 459—466.

începută încă din epoca de formare a viitorului etnomuzicolog, precum și colaborarea apropiată din perioada (1943—1946) cît au locuit amîndoi la Sibiu constituie un indiciu clar al apartenenței acestuia la „școala" popoviciană. Văzînd lumina zilei într-o zonă folclorică deosebit de bogată, s-a simțit atras spre creația populară încă de pe cînd era elev la liceu. Dovada ne-o face piesa nr. 20 din volumul *Folclor muzical din Mărginimea Sibiului* [25], care a fost notată în octombrie 1926, iar numerele 8, 9, 22 și 23 au fost culese în anul 1928, pe cînd urma cursurile clasei a șasea și la începutul celei de-a șaptea. Această dragoste pentru creația populară îl determină să se înscrie la Conservatorul din București. Aici s-a atașat de Constantin Brăiloiu, fostul său profesor de istoria muzicii și folclor, începînd să colaboreze la Arhiva de Folclor a Societății Compozitorilor Români, înființată în 1928. Ca nimeni altul, I. R. Nicola a străbătut satele românești și a transcris cu o migală rară și o grafie impecabilă folclorul muzical. Obolul față de glia care i-a dat viață l-a constituit *Folclorul muzical din Mărginimea Sibiului*, amplă monografie zonală la a cărei cizelare a lucrat pe parcursul întregii sale activități folcloristice (1926—1979). Ideea elaborării unei monografii muzicale a Mărginimii îi va fi venit probabil pe cînd lucra la Arhiva de Folclor din București (deceniul IV), dar ea s-a conturat definitiv cu începere din 1958, cînd Muzeul Brukenthal din Sibiu își propune elaborarea unei ample lucrări privitoare la folclorul, etnografia și arta populară a cunoscutei zone sud-transilvănene. În cadrul acestei lucrări lui I. R. Nicola i-a revenit capitolul privitor la muzica populară. Materialul strîns depășea, la moartea etnomuzicologului (1981) — după aprecierea lui Gh. Ciobanu —, 650 de pagini de studiu, la care se adăuga materialul muzical cu textele respective. Într-o atare situație, etnomuzicologul care a îngrijit volumul a operat „o selecție mai amplă de melodii", căutînd să valorifice „rezultatul unei străduanii de o jumătate de secol", punînd astfel la dispoziția cercetătorilor o adevărată comoară de artă populară.

Ilarion Cocișiu (1910—1952), eminent student al etnomuzicologului C. Brăiloiu (despre care spunea că „este singurul ce în pasiunea pentru cîntecul popular nu s-a pierdut în fraze, ci a stăruit să-l prezinte după cea mai perfectă metodă de cercetare" [26]), și-a început ucenicia sub îndrumarea profesorului Timotei Popovici la Școala Normală Andrei Șaguna din Sibiu. De-atunci datează primele culegeri de folclor din Valea Hîrtibaciului realizate la îndemnul dascălului său de muzică. Acestuia îi va închina primul „mănunchi de cîntece" publicate, intitulat *Cîntece din Ardeal* — culese și aranjate de Ilarion Cocișiu —, apărute la București în 1941. Învățător în Bîrghiș (1928), suplinitor de muzică la Școala Normală din Avrig și mai apoi colaborator al Arhivei de Folclor, va continua să realizeze asidue cercetări folclorice, toate după cunoscuta metodologie elaborată de C. Brăiloiu. Opțiunea metodologică împreună cu calitățile de eminent cercetător al culturii populare au dus la realizarea, pe parcursul a numai două decenii de activitate, a unei opere impresionante — „peste nouă mii de

[25] Ioan R. Nicola, *Folclor muzical din Mărginimea Sibiului* (Schiță monografică). Ediție îngrijită, prefațată și adnotată de Gheorghe Ciobanu, București, Editura Muzicală, 1987, 328 pagini, 375 melodii.

[26] Apud Iordan Datcu, *Dicționarul folcloriștilor*, vol. II, p. 82.

cîntece, texte poetice și informații folclorice... culese în numeroase expediții — operă din care numai o infimă parte a fost tipărită [27]. Cocișiu a fost deopotrivă pătrunzător exeget al cîntecului popular. Cele cîteva studii apărute „sînt în măsură să pună în lumină erudiția, orizontul larg și pătrunderea muzicologului în cele mai ascunse taine ale cîntecului popular" [28]. *Despre răspîndirea geografică a unui cîntec de stea* [29] este unul dintre cele dintîi studii monografice asupra unei melodii, urmărită pe toată aria de răspîndire. Examinarea scrupuloasă a celor 71 de variante ale melodiei în cauză se constituie totodată într-un model demn de urmat de un viitor atlas al cîntecului românesc. Adevărata dimensiune a operei și personalității lui Ilarion Cocișiu va ieși la iveală, o vom avea cu adevărat, doar în momentul tipăririi integrale a culegerilor și cercetărilor sale.

Alături de Cocișiu și din aceeași generație, printre „ucenicii" lui Timotei Popovici „prinsi în culegerea cîntecelor" s-au aflat Achim Stoia (Mohu) și frații Bogdan (Aron și Gheorghe) din Poiana Sibiului. Ei și încă mulți alții aveau culese zeci de melodii atunci cînd au terminat cursurile școlii normale.

Apropierea lui Achim Stoia (1910—1973) de folclorul muzical s-a accentuat o dată cu înscrierea la Conservatorul din București, unde încă din primii ani devine colaboratorul lui Constantin Brăiloiu. În această calitate va participa la cercetările întreprinse de Arhiva de Folclor în Ardeal. Numărul pieselor folclorice culese de A. Stoia depășește cu mult 1000 de melodii [30]. Majoritatea sînt culese din sudul Transilvaniei, în perioada 1930—1940 și în mare parte au rămas inedite.

Din zona Sibiului i-au fost totuși tipărite cîteva melodii de Constantin Brăiloiu în volumul său *Colinde și cîntece de stea* [31], iar altele, *Folclor din Sibiu* (Mohu), au apărut în revista „Ethnos" I, 1941, din Focșani. Mai tîrziu, referindu-se la rolul jucat de anumiți dascăli în formarea sa ca muzician, Achim Stoia avea să declare: „...compozitorul și pedagogul T. Popovici mi-a deschis ochii, făcîndu-mă *să cunosc* și să îndrăgesc muzica populară" [32], iar „Muzicianul și savantul C. Brăiloiu, prin sfaturile și îndemnurile date în activitatea mea de culegător de folclor făcută ani în șir alături de el, a contribuit la făurirea crezului meu artistic" [33].

Întîmplarea a făcut ca promoția lui A. Stoia și I. Cocișiu să mai cuprindă cîțiva „copii" deosebit de dotați, printre care Dumitru Eremia și Gheorghe Bogdan. Pentru ei Timotei Popovici a depus eforturi deosebite spre a-i iniția în armonie, forme muzicale, cunoștințe care s-au dovedit a le fi atît de utile mai tîrziu. Utile atît acelora care au urmat conserva-

[27] Ilarion Cocișiu, *Folclor muzical din județul Tîrnava Mare* (schiță monografică), Sighișoara, 1944, p. 393—501; idem, *Cîntece populare românești*, ediție postumă alcătuită de T. Alexandru și Maria Siminel-Fusteri, București, Editura Muzicală, 1960; idem, *Cîntece de seceriș*, în „Studii și comunicări", IV, Sibiu, 1982, p. 21—79.

[28] Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 83.

[29] Ilarion Cocișiu, *Despre răspîndirea geografică a unui cîntec de stea*, în „Sociologie românească", București, an III, nr. 10—12, oct.—decembrie 1938, p. 537—545.

[30] Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 188—189.

[31] *Colinde și cîntece de stea*. Culegere îngrijită de Constantin Brăiloiu, București, Publicațiile Academiei de Muzică Religioasă a Sf. Patriarhii Ortodoxe Române, 1931, VIII + 45 p.

[32] Costică Bîzgă și Lucia Abrudan, *Achim Stoia*, București, 1982, Ed. Muzicală, p. 16.

[33] *Ibidem*, p. 33.

torul, cît, mai cu seamă, acelora care au rămas să slujească învățămîntul în satele natale.

Dragostea pentru cîntecul popular sădit în sufletele acestora de maestrul lor iubit s-a transformat, o dată cu întoarcerea acasă, în înjghebarea a numeroase formații corale sătești, fanfare de prestigiu și, nu o dată, în cărți de cîntece și jocuri populare.

Una dintre primele culegeri de folclor muzical din județul Sibiu semnată de un învățător a fost *Flori din Mărginime* [34] de Gheorghe Bogdan, dascăl în comuna Jina. Lucrarea, prefațată de Timotei Popovici, poartă dedicația : ,,Profesorului meu Timotei Popovici, care m-a învățat să prețuiesc cîntecul popular românesc, închin această culegere în semn de recunoștință". În încheierea considerațiilor privind calitățile lucrării, dar și ale celui care a realizat-o, prefațatorul conchide : ,,Culegerea nu este bogată în numărul cîntecelor, ci în calitatea și originalitatea lor locală ... este o dăruire dintre cele mai prețioase la cunoașterea sufletului satelor noastre din Mărginimea județului Sibiu" [35]. Volumul cuprinde 11 cîntece, 15 colinde și cîntece de stea, 1 cîntec religios și 14 cîntece de joc, majoritatea jienești. Valoarea culegerii este sporită de ținuta științifică, de ,,lămuririle" pe care folcloristul le adaugă fiecărei bucăți (locul și data culegerii, numele, prenumele și ocupația informatorului). Adesea găsim la subsolul paginii explicațiile unor regionalisme care țin loc de ,,glosar". Nu lipsesc nici indicațiile privind interpretarea unor dansuri, colinde sau cîntece populare. Toate acestea fac din culegerea lui Gh. Bogdan una dintre cele mai utile lucrări de profil din deceniul patru, consultată cu încredere și admirație de cercetătorii culturii populare de astăzi.

Învățătorul Gheorghe Cernea (1898—1965) își continuă îndelungile sale peregrinări prin satele din sudul Transilvaniei publicînd, an de an, în tipografia ,,Săteanul" din Sibiu, nenumărate broșuri de folclor [36], multe reproducînd masiv folclor din satele și comunele sibiene. Pentru acest neobosit îndrăgostit de valorile perene ale folclorului nostru Sibiul a rămas, pînă la adînci bătrînețe, una dintre acele zone înconjurate întotdeauna cu mare prețuire.

În perioada de după Dictatul de la Viena, ASTRA și organul său de presă ,,Transilvania" vor continua să acorde o atenție deosebită culturii populare, unității acesteia pe întreg spațiul locuit de români, simbol al specificului nostru național. Pînă în ultimii ani de apariție (1946), ,,Transilvania" va acorda un larg spațiu unor studii, articole, însemnări și recenzii semnate de personalități ale folcloristicii și literaturii române ca Gh. Pavelescu [37], Teodor Onișor [38], Iosif Pervain [39], L. Ghergariu [40],

[34] *Flori din Mărginime*, cîntece populare culese în anii 1927—1944 de Gheorghe Bogdan, învățător în comuna Jina, Tiparul Tipografiei „Progresul" — Sibiu, 1945, 36 p.

[35] T. Popovici, *În loc de prefață*, p. 3.

[36] Gheorghe Cernea, *Flori sibiene*, Sibiu 1941, Tipografia „Săteanul" : *Strigături de joc din județul Sibiu*, Tipografia „Săteanul", Sibiu, 1944 ; *Comori din Ardeal*, în seria „Folclor din Transilvania", vol. IV, București, E.P.L., 1966, 531 p.

[37] Gh. Pavelescu, *Profesorul Ion Simionescu* și *Necesitatea unui Institut pentru studiul poporului român*, în „Transilvania", LXXV, nr. 1, 1944.

[38] T. Onișor, *Societatea Etnografică Română*, în „Transilvania", LXXV, nr. 1, 1944.

[39] I. Verbină [Iosif Pervain], *O nouă interpretare a „Mioriței"*, în „Transilvania", LXXII, iulie—august 1941, nr. 5—6, p. 438—439.

[40] L. Ghergariu, *„Miorița" și „Meșterul Manole" în folclorul Sălajului*, în *ibid.*, LXXIII, aprilie 1942, nr. 4, p. 304—309.

N. Comșa [41], I. Mărcuș [42]. Asociațiunea Transilvană pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român va tipări an de an cunoscutele sale calendare [43] pentru popor, acordînd un larg spațiu civilizației rurale alături de obișnuitele cărțulii destinate țăranului român. Atenția conducătorilor ASTREI se va îndrepta cu precădere spre zonele și teritoriile vremelnic ocupate : Năsăud [44], Maramureș [45] sau Valea Mureșului de Sus [46]. Dintre celelalte lucrări de literatură populară și obiceiuri se cuvine a fi amintite lucrările semnate de Aurel A. Velea [47] și Ioan Frăcea [48]. Calendarele pe 1947 și 1948 au fost ultimele volume, dintr-o serie atît de lungă și atît de glorioasă, tipărite de Asociațiunea Transilvană pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român.

★

În anii '50 folcloriștii și etnografii și-au îndreptat atenția spre activitatea de culegere și tezaurizare, așteptînd vremuri mai bune pentru valorificarea cercetărilor. La 19 mai 1950 în Sibiu ia ființă Filiala Societății de Științe Istorice și Filologice unde, printre principalele obiective-program întîlnim și „antrenarea cadrelor didactice, a specialiștilor și amato-

[41] N. Comșa, *Un manuscris vechi cu cărți și versuri populare*, în *ibid.*, LXXIII, oct. 1942, nr. 10, p. 791—792.

[42] I. Mărcuș, *Arhiva de folclor a Academiei Române*, în *ibid.*, LXXIV, febr. 1943, nr. 2, p. 150—158.

[43] *Calendarul pentru popor al Asociațiunii pe anul 1941*, întocmit de Horia Petra-Petrescu, Sibiu, Ed. Asociațiunii „Astra", Tiparul Institutului de Arte Grafice „Dacia Traiana", S.A., anul al 31-lea, 1940, 192 p. ; *Calendarul pentru popor al Asociațiunii pe anul 1942*, întocmit de Horia Petra-Petrescu, Sibiu, Ed. Asociațiunii „Astra", Tiparul Instit. de Arte Grafice „Dacia Traiana", S.A., anul al 32-lea, 1941, 192 p. ; *Calendarul pentru popor al Asociațiunii pe anul 1943*, întocmit de Horia Petra-Petrescu, Sibiu, Ed. Asociațiunii „Astra", Tiparul Instit. de Arte Grafice „Dacia Traiana", S.A., anul al 33-lea, 1942, 192 p. ; *Calendarul „Astrei" și a „Foii Poporului" pe anul 1944*, întocmit de Horia Petra-Petrescu, Sibiu, Ed. Asociațiunii, „Astra", Tiparul Instit. de Arte Grafice „Astra", S.A., anul al 34-lea, 1943, 40 p. ; *Calendarul „Astrei" și a „Foii Poporului" pe anul comun 1945*, întocmit de Petrea Dascălul, Sibiu, Ed. Asociațiunii „Astra", Tiparul Instit. de Arte Grafice „Dacia Traiana", S.A., anul al 35-lea, 1944, 212 p. ; *Calendarul „Astrei" și al „Foii Poporului" pe anul comun 1946*, întocmit de Petrea Dascălul, Sibiu, Ed. Asociațiunii „Astra", Tip. „Astra culturală", anul al 36-lea, 1945, 142 p. ; *Calendarul „Astrei" și al „Foii Poporului" pe anul comun 1947*, Sibiu, Ed. Asociațiunii „Astra", Tip. „Astra culturală", anul al 37-lea, 1946, 152 p. ; *Calendarul „Astrei" și al „Foii Poporului" pe anul bisect 1948*, Sibiu, Ed. Asociațiunii „Astra", Tip. „Astra culturală", anul al 38-lea, 1947, 152 p.

[44] *Bocete culese de la Florea Turșan din comuna Zagra, județul Năsăud* de Sever Hurdea, învățător, cu o prefață a culegătorului, Sibiu, Ed. Asociațiunii „Astra", Tiparul Instit. de Arte Grafice „Dacia Traiana", S.A., anul al 31-lea, 1940, 62 p.

[45] Filipașcu Alexandru, *De la românii din Maramureș. Oameni, locuri, cîntece*, Sibiu, Ed. Asociațiunii „Astra", Tiparul Instit. de Arte Grafice „Astra", S.A., anul al 34-lea, 1943, 87 p.

[46] Albu Nicolae, *Românii din Valea Mureșului de Sus. Oameni, cîntece și obiceiuri*, Sibiu, Ed. Asociațiunii „Astra", Tip. „Cartea Românească din Cluj" la Sibiu, anul al 34-lea, 1943, 100 p.

[47] Aurel A. Velea, *Credințe și obiceiuri curioase. Datini, obiceiuri și credințe*, I (Cu un cuvînt înainte al autorului), Sibiu, Ed. Asociațiunii „Astra", Tiparul Instit. de Arte Grafice „Dacia Traiana", S.A., anul al 32-lea, 1941, 47 p. Partea a II-a, 1943, 40 p.

[48] Frăcea Ioan, *Obiceiuri din Tilișca*, Sibiu, Ed. Asociațiunii „Astra", Tiparul Instit. de Arte Grafice „Dacia Traiana", S.A., anul al 32-lea, 1941, 48 p.

rilor, la realizarea unor studii și cercetări pe linie de istorie, filologie și folclor" [49].

În cadrul Filialei Societății de Științe Istorice și Filologice funcționa un „colectiv pentru folclor și arte populare" alcătuit din profesori și cercetători (români și sași), care și-au propus, printre altele, „să scoată la iveală ceea ce este tipic și caracteristic în creațiile artistice din jurul Sibiului și să pună la îndemîna celor ce se ocupă cu valorificarea creațiilor populare [...] materiale noi și variate" [50]. Culegerea a început în grupul de sate Boița — Tălmaciu — Porcești — Rîul Sadului și s-a desfășurat, îndeobște, în timpul zilelor de sărbătoare. Paralel cu aceasta, sub îndrumarea și controlul tehnic al unor specialiști, s-a trecut la culegerea de materiale folclorice și etnografice în fiecare localitate „de cele mai vrednice cadre didactice". Stîrnind un interes neașteptat în rîndul dascălilor și profesorilor, conducătorul acestui colectiv, autorul informării citate, ridica problema unei „metode de lucru" cît mai juste, unică pentru toți cercetătorii. Solicită crearea de urgență a unor „subcomisii pe probleme" care să instruiască toți colaboratorii locali și totodată să „prelucreze rezultatele" și mai ales „să formeze o arhivă sistematică cu materialul just transcris". „Pornind la acest drum — încheia Cornel Irimie — cei ce vor colabora la culegerea materialului despre creațiile populare împlinesc o frumoasă datorie patriotică" [51].

În acest context ia ființă, la 24 iunie 1954, Cercul Permanent de Studii și Cercetări Folclorice, organizat pe sectoare (a. folclor muzical; b. folclor literar; c. obiceiuri; d. jocuri de copii și dansuri populare; e. etnografie și artă populară) și colective pe probleme, avînd un număr de 22 de cercetători și numeroși colaboratori din cele 60 de localități rurale. Ziarul „România liberă" din februarie 1955 își informează cititorii că la Sibiu a luat ființă primul cerc permanent de studii și cercetări folclorice, „care cuprinde peste 300 de folcloriști amatori". Pentru a putea asigura o cercetare după o metodă științifică de lucru, s-au organizat „două echipe volante de cercetări pe teren", în fiecare sat constituindu-se „colective de colaboratori permanenți" [52].

La numai cîteva zile de la încheierea cursurilor anului școlar 1953/1954, conducerea Cercului Permanent... organizează, în cursul lunii iulie, primele instructaje ale colaboratorilor locali pe centre de comune: Sibiu, Ocna, Avrig, Tălmaciu, Roșia, Sălișteș [53]. Ecoul și mai ales „rezultatele" concrete sînt urmărite cu mare atenție de conducătorii Cercului Permanent... Din jurnalul profesorului Pavelescu reiese clar că numai în perioada 24—27 septembrie 1954 s-a deplasat în 4 localități rurale (Sebeșul de Jos, Sebeșul de Sus, Racoviță și Tălmăcel), a participat la

[49] *Dare de seamă despre activitatea S.S.I.F. Filiala Sibiu — anii 1952/53*, în vol. *Documente*. Cercul Permanent de Studii și Cercetări Folclorice, I (Arhiva Asociației Folcloriștilor și Etnografilor — Sibiu).

[50] Dr. Irimie Cornel, *Cercetări pentru cunoașterea și valorificarea creațiilor populare în raionul Sibiu* (15.05.1954), în *Documente*. Cercul Permanent de Studii și Cercetări Folclorice, vol. I.

[51] *Ibidem*.

[52] *Memoriu* (Sibiu, aprilie 1955), în *Documente*. Cercul Permanent de Studii și Cercetări Folclorice I (Arhiva „Asociației Folcloriștilor și Etnografilor — Sibiu").

[53] Vezi Centrul Sălișteș: *Proces-verbal*..., în *Documente*..., I.

trei consilii pedagogice și a purtat discuții de specialitate, legate de culegerea culturii populare, cu toți intelectualii localităților respective [54].

În 21 noiembrie 1954 Cercul Permanent de Studii și Cercetări Folclorice organizează, cu sprijinul Institutului de Folclor din București, Consfătuirea cercetătorilor de folclor din orașul și raionul Sibiu, la care au participat numeroși delegați din capitală și corespondenți din peste 70 de localități. Impresionat de amploarea acțiunilor de cercetare, Mihai Pop promite participanților înființarea la Sibiu a unei filiale „care să cerceteze și să valorifice creația populară din sudul Transilvaniei urmărind în același timp și probleme de folclor săsesc" [55]. Apreciază ideea de a fi tipărită și difuzată lucrarea *Folclorul literar și arta populară*, broșură de îndrumări practice pentru culegătorii și colaboratorii din cele 65 de localități ale raionului Sibiu. Încîntați de promisiunea prof. Mihai Pop, membrii Cercului Permanent... revin în aprilie 1955 cu precizări privind schema de funcționare a Filialei din Sibiu a Institutului de Folclor, solicitînd „șase posturi (un secretar științific, un post administrativ, patru posturi de cercetători științifici, care se vor împărți în opt jumătăți de normă) și un buget minim" [56]. În sprijinul solicitării se invocă rezultatele cercetătorilor sibieni, care în cele „zece luni de activitate... întrec toate așteptările : 4300 bucăți literare, în versuri și proză ; 85 melodii (românești și săsești) ; 90 descrieri de obiceiuri ; 50 descrieri de jocuri de copii și dansuri populare ; 2800 modele de broderii" [57].

În 27 august 1956 scriitorul și folcloristul Corneliu Dragoman adresează Institutului de Folclor un nou memoriu, adevărată sinteză a tuturor preocupărilor de cercetare a culturii populare în zonă și totodată o trecere în revistă a posibilităților, a „puterilor" științifice pe care le are Sibiul. O atenție specială acordă folclorului ca sursă de inspirație pentru scriitori și compozitori. Și argumentează cu valoroasele compoziții ale lui Gheorghe Șoima și chiar cu propriile creații *Nunta ciobănească* și *Coboară turmele*, piese de teatru în care valorifică obiceiuri pastorale specifice Mărginimii. „În concluzie — spune C. Dragoman —, un cerc de folclor activ, viu, solicită un act de naștere oficial. Îl solicită de dragul creației populare din regiunea Sibiului, de dragul bogăției și varietății ei, pentru stimularea culegerii ei, pentru promovarea prelucrării artistice și interpretării științifice..." [58].

Deși cererea privind aprobarea de înființare a unei filiale a Institutului de Folclor la Sibiu a rămas fără răspuns, Cercul Permanent... și-a continuat acțiunile metodice, adesea bazate pe broșuri de îndrumare, chestionare de specialitate [59] venind în sprijinul cercetătorilor amatori. Ba mai mult, împreună cu Muzeul Brukenthal hotărăsc începerea cercetărilor interdisciplinare de la Rucăr. Primele deplasări au loc în iarna anului 1956 și au antrenat pe cercetătorii Cornel Irimie, Raymonde Wiener, Eugenia Bănescu, Aurel Vasiliu, N. N. Munteanu ș.a.

[54] Gh. Pavelescu, *Însemnări folcloristice* (ms.), 1954.
[55] *Memoriu*..., în *Documente*—Cercul Permanent... I.
[56] *Memoriu*, aprilie 1955.
[57] *Ibidem*.
[58] Corneliu Dragoman, *Creația populară din regiunea Sibiului* — memoriu — în *Documente*, Cercul Permanent..., vol. II.
[59] *Obiceiuri de nuntă*, tipărit în 1955.

Rucărului i-a urmat Mărginimea Sibiului (începută în 1957), cercetare zonală de anvergură ce antrenează specialiști din cele mai diverse domenii : Traian Herseni — sociolog, Gh. Pavelescu — etnolog, V. V. Caramelea — antropolog, Paul Petrescu — istoric de artă, Boris Zderciuc — etnograf, Andrei Bucșan — coregraf, Nicolae Dunăre — etnograf, Ion Conea — geograf, Cornel Irimie — etnograf, Nicolae I. Nistor — istoric, Florea Bobu Florescu — artă populară, Ștefan Bozovici — naturalist, Ioan R. Nicola — etnomuzicolog, Iuliana Fabritius — graficiană, Pimen Constantinescu — folclorist, Ion Albescu — folclorist.

Emulația întreținută de mentorii Cercului Permanent..., specialiști și oameni de aleasă cultură, a generat un curent profolcloric, materializat într-o vie activitate de cercetare pe teren, precum și într-o constantă preocupare de valorificare a cîntecului popular. În acești ani, alături de Nicolae Hanzu, Gheorghe Șoima, I. R. Nicola și Gheorghe Bogdan se impune o nouă generație de muzicieni în frunte cu Ilie Micu, Aron Bogdan, Cornel Arion și Nicolae Suciu, deopotrivă folcloriști, dirijori și compozitori. Dacă prelucrările folclorice, aproape întotdeauna pe versuri populare, erau interpretate în primă audiție de formațiile corale (uneori și instrumentale) pentru care erau special scrise (Rășinari, Gura Rîului, Sălișteă, Poiana, Alămor), culegerile de muzică au rămas majoritatea în manuscris. Doar o infimă parte au fost tipărite în volumașele editate de casele de creație din Brașov [60] și Deva [61]. Tomuri întregi de folclor muzical din zona Sibiului își așteaptă editorii [62].

După 1940 la Sibiu și-au continuat activitatea cercetători de marcă ai folclorului și etnografiei germane din România, publicînd o serie de studii și volume legate de obiceiuri, port și meșteșuguri populare. Personalități cunoscute precum M. Orend [63], Emil Siegerus [64], L. Klaster [65] și Julius Bielz [66] pledează pentru autenticitatea artei populare, pentru

[60] *Cîte doruri sînt pe lume* — culegere de folclor muzical din sud-estul Transilvaniei. Ediție alcătuită și îngrijită de Viorel Garea și Mihai Weber, Brașov, 1969 (colaboratori : N. Suciu, I. R. Nicola, C. Arion, A. Bogdan).

[61] *Mureș, Mureș, apă lină* — culegere de folclor muzical și literar pentru soliști vocali — Deva, 1969 (Gh. Bogdan și N. Suciu — colaboratori).

[62] Numai Nicolae Suciu are pregătite pentru tipar două volume de folclor muzical cu caracter de joc, însoțite de un pertinent studiu de specialitate.Din sumarul acestei lucrări, sugestiv intitulată *Izvoarele Mărginimii*, menționăm : 122 învirtite, 33 hațegane, 82 jienești, 16 sîrbe, 14 brîuri, călușer, dant, hodoroagă, hora miresei ș.a.

[63] Misch Orend, *Siebenbürgen, Text u. Bildersammlung*, Weimar, 1942 (40 p., 225 ilustr.) ; idem, *Truden und Hexen im Volksglauben der Siebenbürger Deutschen*, în *Deutsche Forschung im Südosten*, 1944 (Sibiu), p. 1—35, 2 ilustr. ; idem, *Riesen und Zwerge in der volkstümlichen Anschauung der Siebenbürger Deutschen*, în *Deutsche Forschung im Südosten*, 1944 (Sibiu,) p. 248—262 : idem, *Das Urzelnlaufen in Siebenbürgen. Fastnachtsbrauchtum*, în *Deutsche Volkskunde*, 1942, p. 44—45, 4 ilustr. ; idem, *Mensch- und Trachtdarstellung in der Volkskunst der Deutschen in Siebenbürgen*, în *Deutsche Forschung im Südosten*, 1943 (Sibiu), p. 294—322, 22 ilustr.

[64] Emil Sigerus, *Das Stolzenburger Heftel*, în *Deutsche Forschung im Südosten*, 1943 (Sibiu), p. 656—661, 1 ilustr.

[65] Ludwig Klaster, *Die Volkstracht in Bistritz im 18. Jahrhundert. Dargestellt auf Grund der Kleiderordnungen von 1714, 1722, 1779 und 1790*, în *Siebenbürgische Vierteljahrsschrift*, 1940, p. 107—118.

[66] Julius Bielz, *Deutsch-siebenbürgische Hafnerarbeiten für die Moldau*, în *Deutsche Forschung im Südosten*, 1942 (Sibiu), p. 260—262, 5 ilustr. ; idem, *Siebenbürgische Töpferkunst*, în „Donauzeitung", 3.V.1944, 2 ilustr. : idem, *Die Volkstracht der Siebenbürger Sachsen*, Bukarest, 1957, 53 p., 38 ilustr. : idem, *Arta aurarilor sași din Transilvania*, București, 1957.

păstrarea portului original, a obiceiurilor și a civilizației tradiționale specifice populației săsești din Transilvania. Un moment cu adînci semnificații în evoluția interesului pentru cultura sașilor și ländlerilor din spațiul transilvan a fost înființarea, la Sibiu, în 1958, a revistei „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", editată de Academia Română. Revista își propunea, încă de la apariție, să aducă în atenția cititorului elemente de specificitate, definitorii, ale populației germane din țara noastră. În acest context o atenție deosebită s-a acordat civilizației populare de tip tradițional. Terenul pentru intensele cercetări etnografice care au urmat a fost prielnic, deoarece pe lîngă bogatele colecții ale Muzeului Brukenthal au luat ființă o serie de colecții particulare (C. Engber, W. Richter, R. Römer, O. Weihrand, H. Klusch, M. Popa), ale căror inițiatori s-au organizat într-o asociație valorificîndu-și patrimoniul printr-o serie de expoziții menite a trezi interesul pentru cultura populară germană din această zonă. Din inițiativa acestora s-a născut ideea „Tîrgului olarilor", manifestare artistică cu un larg ecou în rîndul iubitorilor de frumos din țară și străinătate. În afară de cele 21 de ediții desfășurate la Sibiu, „Tîrgul olarilor" a organizat o expoziție cu vînzare lîngă München în R.F.G., model imitat de alte orașe din această țară [67].

În jurul revistei „Forschungen zur Volks- und Landeskunde" se grupează, de acum, cei mai cunoscuți cercetători ai culturii germane, atît sași, cît și români. Dintre sași amintim pe Herbert Hoffmann, Erhard Andrei, Erhard Antoni, Julius Bielz, Albrect Eichhorn, Hans Tobie, Hanni Markel, Horst Klusch, Roswith Capesius, Rolf Schuller, Karl Fisi, Raymonde Wiener, Anneliese Thudt, Irmgard Sedler. Imaginea contribuțiilor perene din ultimele decenii, privind cercetarea culturii populare germane sibiene, n-ar fi completă dacă n-am aminti volumele semnate de L. T. Netoliczka [68], Horst Klusch [69], Herbert Hoffmann [70], Roswith Capesius [71], Marie Luise Schuster [72], Carol Göllner [73], Juliana Fabritius Dancu [74], Theo Zelgy [75], Friedrich Schuster [76].

★

Desființarea ASTREI și integrarea colecțiilor sale în patrimoniul Muzeului Brukenthal a marcat sfîrșitul unei epoci din istoria culturii și a etnografiei sibiene și începutul alteia noi. O primă inițiativă, deosebit de valoroasă, a fost aceea a creării Secției de artă populară în cadrul Muzeului

[67] Vezi Ilie Moise, *Tîrgul olarilor*, Sibiu, în R.E.F., tomul 34, 1989, nr. 4, p. 359.

[68] Luise Treiber-Netoliczka, *Die Trachtenlandschaften der siebenbürger Sachsen*, Marburg (R.F.G.), 1968.

[69] Horst Klusch, *Siebenbürgische Töpferkunst*, Bukarest, 1980; idem, *Die kontinuirliche Entwicklung des rumänischen Töpferhandwerks in zwei Jahrtausenden*, Diefen(R.F.G.), 1980; idem, *Rumänische, sächsische und ungarische volkstümliche Töpferkunst in Siebenbürgen*, Diefen (R.FG.), 1981; idem, *Siebenbürgische Goldschmiedekunst*, Bukarest, 1988.

[70] Herbert Hoffmann, *Din istoria și tehnica artei ceramicii săsești din sudul Transilvaniei*, Muzeul Brukenthal, *Studii și comunicări*, vol. 3, 1956.

[71] Roswith Capesius, *Das siebenbürgisch-sächsische Bauernhaus*, Bukarest, 1977.

[72] Marie Luise Schuster, *Deutsche Volkstänze*, Sibiu, 1981.

[73] Carol Göllner, *Im Kreislauf des Jahres*, Bukarest, 1987.

[74] Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *Hinterglasmalerei in Rumänien*, Bukarest, 1982.

[75] Theo Zelgy, *Siebenbürgisch-sächsische Möbelmalerei*, Bukarest, 1980.

[76] Friedrich Schuster, *Der weisse Büffelstier*, Bukarest, 1989.

Brukenthal, în 1956, de către Cornel Irimie. După amenajarea expoziției de bază, pavilionare, în palatul Brukenthal, la etajul I, colectivul Secției de artă populară pornește acțiunea organizării unui muzeu etnografic în aer liber, acolo unde-l văzuse, cu două decenii în urmă, și Romulus Vuia, în Dumbrava Sibiului.

O dată obținut terenul din partea primăriei orașului, în 1960 a fost convocat la Sibiu un colocviu al celor mai valoroși cercetători din țară, „în scopul dezbaterii problematicii noii instituții muzeale pentru stabilirea profilului său tematic și a caracterului de prezentare teritorială" [77].

După îndelungi dezbateri, s-a stabilit ca la Sibiu să se organizeze un „muzeu al meșteșugurilor și industriilor populare" de pe întreg cuprinsul României, profil aprobat în anul 1962 de către Ministerul Învățământului și Culturii și definitivat în anul următor sub denumirea de Muzeu al Tehnicii Populare din România. În anii 1961—1963 a fost elaborat *Planul tematic și de organizare al secției etnografice în aer liber din Dumbrava Sibiului* sub îndrumarea științifică de specialitate a lui Cornel Irimie, document important care a prefigurat modul de organizare tematică și teritorială a Muzeului Tehnicii Populare. Pe baza prevederilor sale, în vara anului 1963, au început lucrările de demontare, transferare și reconstrucție a primelor monumente de tehnică populară, cel dintîi fiind moara hidraulică din Dăbîca, jud. Hunedoara, datată 1848. Periodic, Muzeul Tehnicii Populare a organizat sesiuni științifice completate pe parcurs cu colocviile naționale de istoria civilizației populare din România (inaugurate în 1979) și cu consfătuirile naționale pe problema tipologizării mijloacelor de muncă tradiționale, începute în 1982.

Publicațiile științifice [78] editate de muzeu, începînd cu 1956, anul înființării secției de artă populară, au continuat cu periodicul bilingv „Cibinium" [79], cu volumele speciale și broșurile destinate monumentelor transferate în Muzeul Tehnicii Populare. Toate acestea, împreună cu ultimele două volume de *Studii și comunicări de istorie a civilizației populare din România*, Sibiu, 1981, constituie o contribuție de seamă la cunoașterea în țară și peste hotare a patrimoniului cultural național în general și a Muzeului Tehnicii Populare în special [80].

★

O dată cu noua împărțire administrativă din 1968, la Sibiu ia ființă Casa de Creație, instituție metodică de pe lîngă Comitetul Județean de Cultură și Artă, menită a îndruma cultura populară din zonă. În atenția

[77] Corneliu Bucur, *Muzeul Tehnicii Populare — muzeu național al civilizației tehnice populare în România*, în *Ghid*, Muzeul Tehnicii Populare, Sibiu, 1986, p. 16.

[78] *Studii și comunicări*, Muzeul Brukenthal — Sibiu: C. Irimie, *Pivele și vîltorile din Mărginimea Sibiului și Valea Sebeșului*, 98 p. cu ilustrații, 1956; H. Hoffmann, *op. cit.*, J. Bieltz, *Manufacturile de ceramică fină din Transilvania*, 42 p. + reproduceri, 1956; N. Dunăre, *Specificul etnografic al Cîmpiei Ardealului*, 17 p. + hartă și ilustrații, 1956; C. Irimie și H. Hoffmann, *Ceramica din Săsciori*, 62 p. + ilustr., 1958, P. Stahl, *Planurile caselor țărănești*, 91 p. cu fig. și hartă, 1958.

[79] „Cibinium" (periodic). Studii și materiale privind Muzeul Tehnicii Populare din Dumbrava Sibiului, 1966, vol. I; 1967—68, vol. II, apărut 1969; 1969—73, vol. III, ap. 1974; 1974—78, vol. IV, ap. 1979; 1979—83, vol. V, ap. 1984; *Anuarul* Complexului Muzeal Sibiu (cu 1 sector de etnografie), Sibiu, 1989.

[80] Corneliu Bucur, *op. cit.*, p. 19.

diriguitorilor culturii din acea perioadă s-a aflat, după cum o demonstrează documentele pe care le deținem, și cultura populară. Încă în 1969 este tipărit un *Ghid* de culegere a folclorului, însoțit de o bogată bibliografie de specialitate. Este redactat de foștii conducători ai Cercului Permanent de Studii și Cercetări Folclorice, respectiv Pimen Constantinescu, Cornel Irimie și Gh. Pavelescu. Nu ne oprim la acest ghid. El poate fi consultat oricînd. Rămîne un model de rigoare științifică și ținută literară.

Seria lucrărilor cu profil folcloric este inaugurată de *Lucrări corale* de Gh. Șoima (1970). Un an mai tîrziu apar volumele profesorului Gh. Pavelescu *Balade populare din sudul Transilvaniei* și *Folclor satiric din Mărginimea Sibiului*, primele sinteze dintr-o serie mai lungă, tipărite sub egida Casei de Creație a județului Sibiu. Au mai apărut la Centrul de Îndrumare... (fosta Casă de Creație) următoarele lucrări de etnografie și folclor : Gh. Bogdan, *Cîntecele munților* (1973), Ilie Micu, *Mult mă-ntreabă inima* (1973), Andrei Bucșan ș.a. — *Dansuri și obiceiuri de pe Valea Hîrtibaciului* (1974) [81], *Creatori populari sibieni* (1975) și *Butea junilor* (1976) de Ilie Moise, *Cîntecul miresei* de Ion Albescu (1978) și *Portul popular din județul Sibiu* (ediție bilingvă) de Ilie Moise și Horst Klusch (1978).

În noul context, pentru o mai precisă conturare a identității spirituale a Sibiului, forțele intelectuale și artistice reclamă tot mai insistent necesitatea unei reviste de cultură, așezată în prelungirea unei tradiții atît de glorioase. Astfel, la începutul anului 1972, prin efortul unor personalități legate de aceste meleaguri, apare primul număr al revistei „Transilvania" (serie nouă), moment cu adînci semnificații în procesul de valorificare a patrimoniului culturii noastre populare. Alături de cercetătorii sibieni C. Irimie, Gh. Pavelescu, C. Bucur, I. Moise, A. Goția, Gherasim Russu Togan și alții, cei mai statornici colaboratori ai revistei au fost folcloriștii Iordan Datcu și Ghizela Suliteanu. Revista s-a implicat cu profesionalism și responsabilitate în toate problemele majore cu care etnologia românească s-a confruntat în ultimele două decenii. În acest context amintim ancheta privind modalitățile de combatere a poluării folclorului organizată în urmă cu cîțiva ani (1987), dezbatere la care au participat Corneliu Bucur — conducătorul Muzeului Tehnicii Populare, Vasile Avram — directorul Centrului de Îndrumare a Creației Populare... — Sibiu și Ilie Moise — secretarul Asociației Folcloriștilor și Etnografilor.

În 1977, în cadrul Festivalului cultural artistic „Cibinium", s-a constituit Asociația Folcloriștilor și Etnografilor — Sibiu, demonstrînd existența unui serios potențial uman și material de cercetare. Cei 30 de folcloriști și etnografi prezenți în acel mai la actul de constituire își propuneau să ducă mai departe tradițiile sibiene din acest domeniu, să ridice la noi cote cercetarea culturii populare din zonă.

La scurt timp după constituire, Asociația Folcloriștilor și Etnografilor — Sibiu a reușit să-și afilieze mai multe cercuri de folclor conduse de membri fondatori. Astfel, la Facultatea de Filologie din Sibiu a funcționat „Cercul de Folclor" condus de Gh. Pavelescu, la Liceul Pedagogic cercul

[81] Volumul continuă — ca să nu spunem încheie — eforturile cercetătorului sibian de a valorifica prin tipărire folclorul coregrafic din sudul Transilvaniei. Vezi *Jocuri din Ardealul de Sud*, București, Ed. de Stat Didactică și Pedagogică, 1957 și *Jocuri populare din Transilvania de Sud*, Brașov, 1969.

„Măiastra", condus de prof. Laura Sîrbu, iar la Șeica Mare și Ocna Sibiului cele îndrumate de Dumitru Chindriș și Rodica Cornea. Deplasările Cercului de Folclor de la Liceul Pedagogic în comuna Cîrțișoara (iulie 1977, iunie 1978), unde, printr-o interesantă anchetă folclorică s-a urmărit personalitatea informatorului și modul în care se recreează folclorul, s-au soldat cu rezultate remarcabile. Studenții sibieni de la Cercul de Folclor s-au deplasat, în mai multe rînduri, împreună cu membri ai Asociației în numeroase localități din Mărginimea Sibiului și Valea Hîrtibaciului, unde au urmărit, cu deosebire, evoluția liricii legate de principalele momente din viața omului și de cele de peste an. De asemenea, au participat cu comunicări, la colocviile din Timișoara și Baia Mare, organizînd la Sibiu Al XII-lea Colocviu al Studenților Folcloriști (1978).

Activitatea Asociației... s-a desfășurat în cursul anilor prin ședințe de comunicări lunare și mai apoi trimestriale, dar mai ales prin simpozioane tematice și sesiuni anuale încadrate, de obicei, în festivalul cultural artistic „Cibinium". În 1978 s-a organizat simpozionul dedicat împlinirii a 60 de ani de la desăvîrșirea unității naționale, cînd au fost susținute comunicările : *Folclorul în slujba Unirii* (Dumitru Pop) și *Creația populară — expresie a unității spirituale românești* (Gh. Pavelescu). Tot în 1978 s-au aniversat 125 de ani de la apariția primului ziar sibian în limba română. Cu această ocazie au fost analizate *Orientările folcloristice ale „Telegrafului român"* (Gh. Pavelescu), *Datinile și obiceiurile populare* (Ilie Moise), precum și *Poezia populară* (Anca Goția) prezentă în paginile ziarului.

Asociația și-a propus ca, pe lîngă sesiunile de comunicări științifice, să realizeze anual cîte un simpozion în fiecare din microzonele folclorice ale județului Sibiu : Mărginime, Valea Oltului, Valea Hîrtibaciului, Zona Tîrnavelor, Valea Secașului. Astfel, în 1981 la Șeica Mare (Tîrnave) a fost organizat primul simpozion de etnografie și folclor din mediul rural. Din partea Asociației au participat Gh. Pavelescu, Ilie Moise și Corneliu Bucur. Cu acest prilej a fost vernisată expoziția permanentă de etnografie cuprinzînd peste 1500 de obiecte donate de locuitorii comunei. Realizatorul acestei expoziții este profesorul Dumitru Chindriș, membru fondator al Asociației, ajutat de elevii școlii generale din localitate, cuprinși în cercul de etnografie și folclor „Căutătorii de comori" de la Șeica Mare. Un alt simpozion a fost organizat la Săliște cu ocazia inițierii unei monografii complexe a comunei, la care membrii Asociației s-au obligat să redacteze capitolele referitoare la etnografie, artă populară și folclor.

Relațiile strînse cu instituțiile și asociațiile cu preocupări similare s-au concretizat în numeroase invitații la sesiuni științifice și simpozioane din țară și străinătate. Astfel, prof. Gh. Pavelescu și Ilie Moise au participat la Colocviul Național de Folclor de la Timișoara, la „Zilele academice clujene", la festivalurile interjudețene „Pe Mureș și pe Tîrnave" și „Datini și obiceiuri de iarnă", de la Mediaș, unde au prezentat comunicări privind specificul culturii populare sibiene. La cel de-al XIV-lea Simpozion Internațional de Ceramică de la Kittsee (Austria), asociația noastră a fost reprezentată de Horst Klusch și Ilie Moise, care au prezentat comunicările *Ceramica în albastru de cobalt din Transilvania* și, respectiv, *Vasele de ceramică în contextul unor obiceiuri tradiționale din România*. Prof. Gh. Pavelescu a participat periodic la simpozioanele organizate de asociațiile folclo-

riștilor din județele Alba și Vîlcea, unde a prezentat nenumărate comunicări privind valorificarea folclorului în contemporaneitate. De asemenea, a participat la tabăra de creație de la Șugag (Valea Sebeșului), organizată de Asociația Folcloriștilor din Jud. Alba, în 1984.

Firește, spațiul nu ne permite să prezentăm toate acțiunile Asociației desfășurate în cei peste 13 ani de existență. De altfel, o parte din ele sînt reflectate în anuarul Asociației, intitulat *Studii și comunicări* [82], editat prin Comitetul de Cultură Sibiu [83], sub redacția lui Ilie Moise. În cele patru volume apărute pînă în prezent, însumînd 1246 de pagini, sînt reproduse principalele studii și referate susținute în cadrul acțiunilor organizate, iar alte două volume de peste 800 de pagini așteaptă lumina tiparului. Printre colaboratorii anuarului *Studii și comunicări* se numără folcloriști și etnografi de prestigiu și din alte centre universitare : Mihai Pop, Emilia Comișel, Nicolae Constantinescu, Mihai Coman, Ghizela Sulițeanu, Corneliu Bărbulescu, Boris Zderciuc, Ion Drăgoescu (București), Dumitru Pop, Nicolae Bot, Ion Șeuleanu, Ioan Marcoș, Hanni Markel (Cluj) și Vasile Frățilă (Timișoara).

La rîndul lor, membrii Asociației și-au adus contribuția și în cadrul altor publicații. Astfel, un număr de 10 membri au colaborat la volumul *Mărginenii Sibiului*, apărut la Editura Științifică și Enciclopedică (1985), iar alții au fost cooptați în colectivul de redactare a volumului *Volkskunde der Rumäniendeutschen* (Cultura populară a populației germane din România), în curs de apariție. Un prețios ajutor de asistență metodologică este cel oferit de membrii Asociației absolvenților Facultății de Filologie și cadrelor didactice care și-au ales drept teme pentru lucrările de diplomă sau pentru susținerea gradului I didactic diferite aspecte ale folclorului sibian.

Prin acțiunile pe care și le-a propus, Asociația are menirea de a aduce în prim plan, cu fiecare sesiune sau manifestare, noi aspecte ale culturii și creației populare sibiene, invitînd la dezbateri și analize privind găsirea unor noi modalități de cunoaștere, conservare și difuzare a patrimoniului popular. Problemele istorice, etnografice, lingvistice, folclorice și sociologice pe care le ridică zona Sibiului necesită și merită organizarea unor cercetări tematice interdisciplinare, la care să participe toți specialiștii [84], alături de instituțiile de specialitate.

[82] *Studii și comunicări* I (1978), II (1980), III (1981), IV (1982).

[83] Dintre lucrările tipărite de forul județean de cultură în care folclorul și etnografia și-au găsit pe deplin locul, amintim : *Repere sibiene*, 1977, 1980 și 1982, culegere de studii și referate coordonate de Nicolae Scutea ; *Ceramica neagră — în contextul ceramicii populare/Schwarzgeschirr — im Rahmen der volkstümlichen Keramik* (1981) — *Comunicări și referate*, Al XIII-lea Simpozion Internațional de Ceramică, Sibiu—Păltiniș, 1980, redactor : Horst Klusch ; *Jurămîntul Munților Carpați către Țară* — cîntece pentru fanfară — Cuvînt înainte și coordonarea lucrării : Nicolae Scutea, Sibiu, 1981.

[84] Pentru conturarea unei imagini cît mai adevărate a etnologiei sibiene din ultimele cinci decenii, se cuvine să amintim contribuțiile — adesea de excepție —, ale unor specialiști care s-au apropiat cu dragoste și profesionalism de cultura populară sibiană, cum ar fi : Cornel Irimie, *Portul popular din Țara Oltului — zona Avrig*, București, ESPLA, 1957 ; Paul Petrescu, *Portul popular din Transilvania și Banat*. București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1959 ; Boris Zderciuc, *Tilișca — un sat din Mărginimea Sibiului*, București, 1961 ; N. Dunăre—C. Catrina, *Portul popular de pe Tîrnave*, Brașov, 1966 ; Gh. Pavelescu, *Studii și cercetări de folclor*, București, Ed. Minerva, 1971 ; Dumitru Șandru, *Folclor românesc* (volum îngrijit de Tudora Șandru-Olteanu), București, Editura Minerva, 1988.

Prin mijloacele cercetării științifice, prin studiile și comunicările pe care le va realiza, Asociația Folcloriștilor și Etnografilor — Sibiu va trebui să facă tot ce depinde de ea ca patrimoniul cultural tradițional să fie cît mai profund cunoscut în esența sa perenă și în fenomenele de un nespus interes ale contemporaneității. Prin studiile publicate, Asociația pune la dispoziția cercetătorilor un bogat material în vederea realizării marilor sinteze pe care cultura românească le așteaptă și din partea folcloriștilor, sinteze menite să sublinieze mai bine „rădăcinile" noastre ancestrale și trăsăturile specifice ale culturii și civilizației românești.

HERMANNSTÄDTER BEITRÄGE ZUR ERFORSCHUNG DER TRADITIONELLEN VOLKSKULTUR

(Zusammenfassung)

Die Erkenntnis der Notwendigkeit von Forschungsarbeiten über die Entfaltung der Folklore und die Entwicklung der materiellen Kulturen in einigen Regionen und Gebieten unseres Landes — als Grundlage zu einer Synthese der viel erwarteten „Enzyklopädie der volkstümlichen Zivilisation in Rumänien" — bewog den Autor, in der vorliegenden Studie den Hermannstädter Beitrag zur Erforschung und Verwertung der volkstümlichen Kultur in den letzten fünf Jahrzehnten zu skizzieren.

Obwohl erschöpfend in der Aufzählung, unterstreicht die Arbeit hauptsächlich jene Momente, in denen Hermannstadt in der ethnologischen Forschung führend war (Forschungsarbeiten und Veröffentlichungen der Klausenburger Universität im Zufluchtsort Hermannstadt/ 1940/45; die Schule von Timotei Popovici; die Bemühungen des ständigen Arbeitsckreises zu Erforschung der Folklore 1954—70; die Gründung des Museums der bäuerlichen Technik; die Veröffentlichungen in deutscher Sprache der Zeitschrift „Forschungen zur Volks- und Landeskunde" /1956—90/sowie der Zeitschrift „Transilvania" /1972—90/; die Aktivität des Hermannstädter Vereins der Folkloristen und Ethnographenphen/1977—1990/).

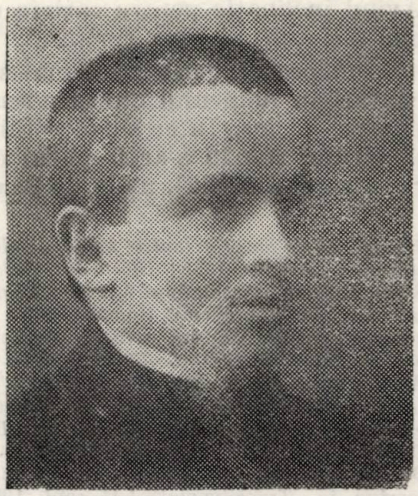
Der in dieser Studie bewegte Zeitabschnitt (1940—90) gehört zu den bewegtesten der rumänischen Geschichte; epochemachende Ereignisse überstürzten sich in kurzer Folge und die sozialen und historischen Gegebenheiten hatten auf die Forschung und ihre Verwertung die ungünstigsten Auswirkungen.

IOAN GEORGESCU ȘI DIMENSIUNEA ELEMENTULUI TRADIȚIONAL ROMÂNESC

ANCA GOȚIA

O cercetare introspectivă a activității folcloristice inițiate sau desfășurate în cadrul publicistic real sau al celui virtual, respectiv al fondului de manuscrise aparținînd ASTREI sibiene, poate dezvălui încă aspecte mai puțin cunoscute, chiar inedite pentru istoria folcloristicii românești.

Dacă numele lui Ioan Georgescu este cunoscut îndeosebi specialiștilor „astriști" — datorită funcției de secretar literar al „Asociațiunii", pe care publicistul a exercitat-o între 1920 și 1923 —, dar și intelectualilor ecleziaști, mai puțin cunoscută pentru îndeletnicirile sale culturale este însemnătatea pe care o acorda creației tradiționale românești.



Personalitatea lui I. Georgescu s-a impus în scrisul românesc nu numai prin publicistica sa istorică cu tematică medievală sau contemporană de o certă valoare documentară, prin contribuțiile sale pe planul literaturii confesionale, ci și prin legătura sa nemijlocită cu acea literatură autentică, populară, pe care a cules-o, a cultivat-o cu intenția de a o valorifica, fără a reuși acest lucru decît într-o mică măsură.

A avut parte de un destin zbuciumat, ce i-a purtat pașii de la un capăt la altul de țară, a cunoscut îndeaproape oamenii și virtuțile lor spiritual tradiționale, a militat cu dăruire pentru ridicarea culturală și morală a românilor de pretutindeni. De o mobilitate cerebrală remarcabilă, posesorul unei memorii de invidiat, înzestrat cu un simț deosebit pentru însușirea limbilor străine (cunoștea, în afara limbii latine, maghiara, germana, franceza, italiana și rusa), I. Georgescu a fost dăruit de destin cu o minte capabilă să abordeze subiecte din domenii diferite (istorie și literatură, muzeografie, ghidaj, etnografie și folclor, istorie și literatură religioasă), capabilă să treacă cu ușurință de la detaliu la sinteză[1]. Frămîntările permanente, determinate

[1] Dintre principalele sale lucrări amintim: *Avram Iancu. Crîmpeie din viața și din vremea lui*, Sibiu, Editura „Asociațiunii", 1922; *Dr. Ioan Rațiu (1828—1902). 50 ae ani din luptele naționale ale românilor ardeleni*, Sibiu, Editura „Asociațiunii", 1928; *George Pop de*

de precaritatea materială a traiului său zilnic, contradicția dintre severitatea spiritului canonic, respectiv greco-catolic, și cel laic ce-l caracteriza, completate de nerecunoașterea valorii sale intelectuale, ce atinge limitele marginalizării sociale în ultimii ani de viață, nu i-au putut distruge însă vitalitatea personalității.

Fiu al învățătorului confesional cu același nume, Ioan Georgescu s-a născut la Scorei, în ziua de 16 martie 1889, acolo unde se afla temporar în exercițiul funcțiunii tatăl său. Familia și casa strămoșească își aveau rădăcinile în comuna Săcădate, loc bogat în tradiții folclorice. Tatăl său, cîntăreț de strană și dascăl, al cărui act de numire în postul de învățător poartă semnătura a însuși vicarului mitropoliei blăjene, Timotei Cipariu [2], a vegheat cu grijă asupra instruirii intelectuale a singurului său fiu [3], în timp ce mama sa, Ana Cîrstea, o „orfană harnică și isteață" [4], i-a insuflat din fragedă copilărie dragostea pentru comorile tradiționale ale poporului.

Școala elementară o face în Scorei, între 1895 și 1898, anul 1898—1899 îl petrece la Făgăraș pentru a urma, începînd cu anul 1900, cursurile Seminarului Românesc Greco-Catolic din Blaj. Ulterior își completează studiile teologice la Budapesta (1908—1911) și Viena (1913). Paralel, urmează și cursurile Facultății de Litere și Filozofie din Budapesta (1914/1916). Avînd înclinație pentru cariera didactică va opta pentru aceasta [5], dedicîndu-și timpul liber scrisului.

Aspectul, poate, cel mai surprinzător al fervenței sale aspirații și căutări în domeniul culturii românești rămîne cel al preocupărilor sale pentru folclor. Interesul acestui erudit om de spirit pentru etnocultura poporului român s-ar fi putut consolida în perioada anilor petrecuți la Seminarul din Blaj, unde, la început de secol, mai dăinuia amintirea pro-

Băseşti. 60 de ani din luptele naționale ale românilor transilvăneni, Oradea, Editura Asociației culturale „Astra", 1935; *Istoria lui Tudor Vladimirescu. Ce trebuie să știe poporul despre el*, Sibiu, Editura „Asociațiunii", 1943; *Principele Dimitrie Cantemir. Despre Coran*. După copia latinească de la Academia Română, acum mai întîi tălmăcit și tipărit în românește de I. Georgescu, Cernăuți, Editura revistei „Analele Dobrogei", 1927; *Iosif Vulcan, la un veac de la nașterea lui*, Cluj, 1941; *Școlile de la Blaj*. Extras din revista „Boabe de grîu", București, 1933; *Astra*. Extras din revista „Boabe de grîu", București, 1930; *15 ani de transhumanță în țările românești. 1782—1797*. Repriviri și constatări de I. Georgescu, Cernăuți, 1925; *Coloniile germane din Dobrogea*. Extras din *Analele Dobrogei*, an VI, Cernăuți, 1926; *Souvenir d'Oradea*, Oradea, 1937; *Prin România* (Partea I) *Ardealul*, Sibiu, 1922; *Satul meu : un sat din Ardeal*, Biblioteca poporală a „Asociațiunii", an X, 1920, nr. 92; *Avram Iancu în poezia poporală română*, în „Transilvania", LII, sept. 1922, nr. 9, p. 566—569; *Ioan Micu Moldovan, ibid.*, LI, oct. 1921, nr. 10; *Bisericile românești*, Oradea, 1935; *Episcopul Mihail Pavel. Viața și faptele lui* (1827—1902), Oradea, 1927; *Istoria bisericii creștine universale cu deosebită privire la istoria bisericii românești unite cu Roma*, Blaj, 1921; *Istoria Seminarului din Oradea*, București, 1923; *Maica Domnului din România*, Bixad, 1939.

[2] Vezi *Amintiri din viața unui dascăl*. Pagini trăite de Ioan Georgescu, Editura Casei Școalelor, Sibiu, 1928, p. 23.

[3] *Ibid.*, p. 80—81. I. Georgescu a avut trei surori, toate căsătorite în Săcădate: Elisabeta Prie din Dos, Maria Șumea și Ana Bucur.

[4] *Ibid.*, p. 80.

[5] I. Georgescu a funcționat ca profesor de limba română la Liceul „Mircea cel Bătrîn" din Constanța în perioada 1923—1929. La 5 iulie 1929 este transferat ca profesor secundar la București la Școala Comercială Elementară nr. 3. Va mai preda și la Liceul „Gh. Șincai" (1932), respectiv Liceul de Băieți nr. 5 (între 1 septembrie 1932 și 30 septembrie 1935). Înainte de a fi numit secretar literar al ASTREI, I. Georgescu a predat la catedra de religie în cadrul Seminarului gr.-cat. din Blaj.

fesorului Ioan Micu Moldovan, a dragostei și respectului inoculat în școlile Blajului pentru creația populară.

Preocupărilor sale constante pentru cultura tradițională a poporului român ne stau mărturie nu numai paginile ce au cunoscut litera tiparului, ci și colecția sa manuscrisă de folclor, eterogenă ca proveniență și structură tematică.

În anul 1918, în calendarul pe care îl edita la Sînnicolaul Mare editura Calea Vieții, apărea o culegere de doine, cîntece de înstrăinare și poezii populare de război, aparținînd culegătoarei Eleonora Ciumpe din Răbăgani (jud. Bihor) [6]. Publicarea în presa vremii a poeziei de front, document tulburător al ecourilor pe plan afectiv al războiului, constituia un fapt firesc, îndeosebi după apelul de culegere al acestui gen de poezie lansat în 1916 de revista „Transilvania" [7], dar mai ales după publicarea aproape în fiecare număr al „Telegrafului român" a „versurilor soldățești", a acelor scrisori versificate aparținînd, după opinia noastră, colecției lui T. V. Păcățian [8]. Editura lui I. Georgescu și G. Brânzeu anunță, în 1917, apariția a încă 4 broșuri cu poezii ale soldaților de pe front (*Viers de pe frontul rusesc ; Viers de pe frontul italian ; Vers de despărțire de familie* și *Cîntarea celor rămași acasă*), cărora nu le-am putut da însă de urmă [9].

În 1920, anul în care ocupa postul de secretar literar al ASTREI, I. Georgescu reproduce în revista „Asociațiunii" fragmente din monografia despre satul său natal [10]; doi ani mai tîrziu publica în aceeași revistă cîteva legende [11].

Cea mai mare parte a materialului folcloric, cules fie direct, fie primit de la colaboratorii săi [12] sau de la elevi, a rămas în manuscris. Proveniența acestor materiale este legată pe de o parte de zona folclorică natală, iar pe de altă parte de locurile unde I. Georgescu a funcționat ca profesor de limba română.

În anul 1922, în urma unor neînțelegeri cu direcțiunea ASTREI (datorate poziției sale strict confesionale), fostul secretar literar va părăsi

[6] E. Ciumpe, *Poezii populare de război*, în *Călendarul nostru*, sub îngrijirea lui I. Georgescu și Tr. A. Pinteru, Sînnicolaul Mare, Editura Calea Vieții, 1918.

[7] Apelul este lansat cu ocazia adnotării cărților caporalului Cristofor Purecel, *Dorul soldatului* și *Patima războiului*, apărute la Brașov, în 1916. Vezi revista „Transilvania", XLVIII, iunie 1916, nr. 1—6, p. 69.

[8] T. V. Păcățian prezentase în 1917 redacției „Transilvania" un manuscris cu poezii populare de pe front. Vezi Arhivele Statului Sibiu (de acum încolo A.S.S.), Fond „Astra". Proces-verbal al Comitetului Central „Astra" din 6 octombrie 1917, nr. 243. Materialul nu a apărut însă în „Transilvania", revista reducîndu-și activitatea în perioada de criză a războiului. În această situație este de presupus că T. V. Păcățian a retras manuscrisul de la „Transilvania", optînd pentru „Telegraful român", care a publicat poezie populară de pe front în perioada 1918—1919.

[9] Informația referitoare la aceste broșuri o deținem dintr-o notiță bibliografică a amintitului calendar pe anul 1918, tipărit la editura Calea Vieții.

[10] I. Georgescu, *Satul meu : un sat din Ardeal*. Fragmentele cu reproducerea cîntecului *Dealul Mohului* și a unor versuri de înstrăinare sînt publicate în „Transilvania", LII, ianuarie—februarie 1920, nr. 1—2, p. 43—49.

[11] Idem, *Tradiții și legende; Răzbunarea vrăjitorului*, *ibid.*, LIII, ianuarie 1922, nr. 2, p. 121—123; *Golea-Golea*, *ibia.*, LIII, mai 1922, nr. 5, p. 367.

[12] Printre colaboratori se numără Mihail Brendea și Deneș Valer din Beclean (lîngă Odorhei, jud. Harghita), Maria Gelmărean din Toplița. Vezi A.S.S., fond *Ioan Georgescu*, nr. 16. De asemenea, George Miza din Motiș (jud. Sălaj) expediază pe adresa redacției „Transilvania" *Versuri de dor și jale*. Vezi fond *Ioan Georgescu*, nr. 13. (Atragem atenția asupra faptului că fondul *I. Georgescu* fiind nedefinitivat, trimiterea la ms. este provizorie.)

Transilvania pentru a ocupa un post la catedra de limba română a Liceului de Băieți „Mircea cel Bătrîn" din Constanța. Astfel se explică faptul că, pe lîngă poezie lirică din jud. Sibiu (Săcădate, Streza-Cîrțișoara), jud. Hunedoara (Orăștie), jud. Harghita (Odorhei), jud. Bihor (Răbăgani), în fondul său manuscriptic se află caiete de folclor ale elevilor din peste 50 de localități ale județului Constanța.

Vom semnala în cele ce urmează cîteva aspecte bibliografice și tipologice ale acestor culegeri manuscrise.

Colecția din Săcădate, culeasă personal de I. Georgescu, se prezintă sub forma unor caiete nedatate, intitulate *Poezii poporane* culese de Ioan Georgescu. Caietele conțin lirică populară : poezie de dragoste, de dor, de urît, de înstrăinare, inclusiv ciclul emigrării în America [13]. Expresia destinului dramatic al feciorilor și bărbaților ce părăsesc satul natal în căutarea unei vieți materiale atrăgătoare ocupă un loc aparte în aceste culegeri, versurile adaptîndu-se limbajului adecvat stării sufletești, grea și apăsătoare : confesiune în fața naturii, reprosul celor părăsiți, îndemnuri la răbdare și nestinsul dor de satul natal. Aceasta este, de altfel, lirica cu cea mai bogată încărcătură de realitate contemporană, iar o cercetare a acestui ciclu de poezie populară specifică sudului transilvănean (îndeosebi zona Avrigului) nu ar trebui să facă abstracție de textele aflate în colecția lui I. Georgescu [14].

Un alt caiet conține folclor din comuna Cîrțișoara, cu cele două sate : Oprea și Streza-Cîrțișoara. Nici acesta nu este datat, iar colecția pare de asemenea incompletă. Cu toate că nu sîntem în posesia nici unei informații referitoare la împrejurările culegerii, trebuie să remarcăm faptul că I. Georgescu a notat cu fidelitate numele informatorului. Caietul cuprinde mărturii personale cu privire la Badea Cîrțan, care obișnuia să poposească la casa părinților săi, ducîndu-și cărțile în saci [15]. Locul este legat și de personalitatea haiducului Andrei Budac, reprezentantul revoltei sociale, căruia îi sînt dedicate cîntecele atît de apreciate de cîntăreții populari din satele apropiate și zonele învecinate (Cîrțișoara, Arpașul de Sus, orașul Victoria, Bucium, Mîndra, Rucăr, Nocrich, Turnu-Roșu etc.). În caiet sînt reproduse (copiate) trei texte notate în anii 1948 și 1949 [16].

Pe lîngă frumosul cîntec al „cununei de grîu, la seceriș", *Dealul Mohului*, amintitul caiet conține 79 de *Cîntece de dor și jale*, în mare parte doine și cîntece cătănești. Un text intitulat *Ostășească* se distinge prin originalitatea construcției de formă binală, împrumutată parcă din

[13] Se pare că au fost trei caiete, din care s-au păstrat doar două, numerotarea pieselor începînd cu nr. 179.

[14] Reproducem mai jos spre exemplificare două piese : „Cine n-are nimica / Plece la America. / Da cine are ceva / Lase banii la focu / Nu mai cere norocu. / În America-ar fi bine / Da prea multă jale-ți vine. / N'America n-ar fi rău / Da te mîncă doru greu" (nr. 235) ; „Arzăte-ar focu de trîn, / Cum duci pe badiu de lin / Și pe min'mă lași plîngînd. / Arde-te-ar focu vapor / Cum m-ai lăsat de cu dor" (nr. 238).

[15] A.S.S., fond *Ioan Georgescu*, caiet nr. 7, f. 1 : „Mama — fie iertată — își amintea cum venise o dată la noi, pe un zăduf de vară, asudat leoarcă, aducînd o pereche de desagi în spinare și doi saci la subțiori. (Casa noastră, ca și mormîntul lui Gh. Lazăr din Avrig, era totdeauna loc de popas pentru el.)"

[16] Două cîntece provin de la Marina Mandan, „născută Budac, de 60 ani din Oprea—Cîrțișoara" și de la Ion Budac din aceeași localitate. La rîndul său I. Budac și-a notat cîntecul dintr-un caiet de *Cîntece și fel de fel*, al elevului Al. Comșa, cl. a V-a a Liceului „Radu Negru" din Făgăraș.

folclorul copiilor. Formula este constituită dintr-o afirmație referitoare la un anumit număr de feciori ce urmează a fi încorporați și consecința acestui fapt: „Păsăruică cenușie, / zboară pîn-la primărie, / de vezi primarul ce scrie / și notarul ce notează / ce băieți încorporează? / 40 și 41 / Nu a mai rămas nici unu; / 42 și 43 / Vor intra în foc și ei; / va pleca și 44, / rămîne pustiu tot satu...".

Reține atenția și un cîntec de înstrăinare, ce prefigurează funcția cîntecului în condiția existențială a „străinătății": „Cine nu știe cînta, / n-ar la ce se-nstrăina, / că și eu cu a mea gură / îmi fac inima bună; / că și eu cu al meu glas / îmi mai uit de cel necaz". Circa 30 de texte din colecție reprezintă bocete, cîntece „de morți" și colinde la morți, preluate de I. Georgescu din caietul *Cîntece și fel de fel* aparținînd elevului Al. Domșa din Făgăraș. Unele, cum este de pildă *Jalnicul cîntec al eroului Iulian Budac, învățător*, reprezintă cîntece ale unor săteni, morți pe cîmpul de luptă în cel de-al doilea război mondial.

O altă mică colecție de *Poezii poporale de pe Someș* consemnează circa 50 de piese ce abordează o temă frecventă în Transilvania, opoziția împotriva ordinului de a sluji prin cătănie unor interese străine. Cîntecele variază tematic de la exprimarea firească a unui sentiment de neacceptare pînă la perseverarea asupra unor detalii prilejuite de despărțirea forțată de familie și încadrarea într-o colectivitate nedorită. Se regăsesc versuri în care se manifestă sentimentul de frustrare a libertății, protestul incriminatoriu vizîndu-l în special pe „neamțul" răspunzător de acțiunea de recrutare și trimitere a feciorilor pe cîmpul de luptă. Alte cîntece se disting prin amploarea și lungimea versurilor, ce enumeră pînă la cel mai mic detaliu evenimentele ce se succed din momentul recrutării pînă la ieșirea din sat, momentul despărțirii efective, în care abundă repetiția pînă la obsesie („Ziua bună mi-am luat / de la a mea mîndră năframă / de la tată, de la mamă [...] de la lună, de la stele / de la neamurile mele; / de la chir de busuioc, / de la ficiorii din joc; / de la fir de lămîiță / de la fete feciorițe!". În spatele acestor obsesive contacte ale recrutului cu oameni și elemente din natura înconjurătoare, a acestor versuri preluate din cîntecul de rămas bun al miresei, se ascunde drama țăranului care trebuie să se supună unui ordin ce-i repugnă din întreaga ființă.

Din inventarul colecției de folclor a lui I. Georgescu menționăm și o foaie de manuscris intitulată *Jocuri și cîntece copilărești* [17]. Este vorba de acele versuri rostite de copiii din Scorei și Săcădate atunci cînd se duc la scăldat. Fiecărui moment îi este caracteristică o formulă distinctă. La ieșirea din apă, de pildă, copiii se adresează frigului care îi cuprinde cu astfel de versuri: „Frigurice, durdurice / Nu mă lua pe mine / Ia pe ăl din vale / Că-i mai tare și mai mare...". Momentul îmbrăcatului după scaldă conține o interdicție ce ține cont de fiecare gest al acestui act, interdicție ce vizează un animal, în situația de față șarpele: „Nu te-mbrăca șarpe / Pînă nu mă-mbrac eu; / Nu te-ncopcia șarpe / Pîn' m-oi încopcia eu; / nu te-ncinge șarpe / Pînă m-oi încinge eu..." ș.a.m.d. Prin această formulă de interzicere a unei acțiuni, pînă nu se îndeplinește o anumită condiție, amintește din nou de preluarea în folclorul copiilor a unor specii aparținînd folclorului adulților, în cazul nostru a descîntecului. I. Geor-

[17] *Jocuri și cîntece copilărești*, A.S.S., fond *Ioan Georgescu*, nr. 6 c.

gescu notează și versuri împotriva lipitorilor, formule-cîntec pentru eliminarea apei din urechi etc.

O filă de manuscris, ce poartă titlul *Descîntece*, conține cîteva variante : *De deochiu*, *De bubă*, *De gîlci* [18]. Reține atenția trimiterea la o numerotație ce depășește cifra de 580, ceea ce ar presupune existența unui manuscris de descîntece. Între caietele și filele lăsămîntului său de la Arhivele Statului din Sibiu nu am aflat această colecție, deși nu este exclusă posibilitatea ca cercetări ulterioare în cadrul familiei sau al prietenilor să confirme și prezența unei astfel de culegeri.

În ceea ce privește proza populară, aceasta este foarte slab reprezentată în culegerile ardelene ale lui I. Georgescu. În afara unui fragment de basm cules de la Ioan Lazăr din Cheșa, jud. Bihor [19], nu am mai aflat decît o narațiune [20] și o legendă [21], comunicată de moș Bîrsan din Săcădate.

În culegerea transilvăneană predomină deci cîntecul liric și ocazional, poezia cu tematică socială, contemporană, cu caracter local, care completează tabloul folclorului intracarpatin de la începutul acestui secol.

O altă parte a culegerilor de folclor aflate în fondul arhivistic al lui I. Georgescu provine din Dobrogea și constă din caiete ale elevilor Liceului „Mircea cel Bătrîn" din Constanța. Inițiativa nu aparține profesorului de limba română venit din Sibiu, dar sensibilitatea acestuia la comorile spirituale ale românilor dintre Dunăre și mare l-a determinat să continue activitatea înaintașilor săi, să adune cu grijă caietele existente la venirea sa și să îndemne elevii la notarea oricăror manifestări de folclor oral [22]. Colecția dobrogeană cuprinde în cea mai mare parte cîntece populare cu tematică militară, referitoare la primul război mondial, la suferințele românilor dobrogeni îndurate în anii dinaintea Marii Uniri. Pe lîngă aceste cîntece colecția cuprinde și poezie tradițională ocazională (colinde, bocete) și chiar unele descrieri de obiceiuri populare.

În marea ei majoritate culegerea provine din județele Constanța, Tulcea și din zona folclorică a Cadrilaterului. Unele atestări — puține, ce-i drept — provin din județul Ialomița și din Moldova, Liceul „Mircea cel Bătrîn" avînd înscriși și elevi aparținînd acestor zone.

Se pare că amintita culegere de folclor dobrogean românesc a lui Ioan Georgescu se înscrie cronologic după cartea lui T. Burada *O călătorie în Dobrogea* (Iași, 1880), prima cercetare monografică etnofolclorică a acestei zone folclorice. În ciuda bogăției de material folcloric, culegerea lui I. Georgescu nu prezintă varietatea speciilor celor 71 de texte ce însoțesc cercetarea folcloristului T. Burada. Caietele din colecția lui I. Georgescu aparțin, ce-i drept, unei alte perioade istorice, cea mai mare parte a liricii populare constituind o mărturie documentară pentru tulburătoarea realitate contemporană a teritoriului românesc dobrogean în deceniul dinaintea Marii Uniri. Localitățile de proveniență ale pieselor (adunate de elevi) sînt situate pe ambele maluri ale Dunării, repertoriul lor comun aducînd un nou argument pentru unitatea și apartenența la același patrimoniu spiritual.

[18] *Descîntece*, *ibid.*, nr. 3.
[19] *Apa tinerețelor și a frumusețelor din țara afurisită*, *ibid.*, nr. 1.
[20] *Păcală și Tîndală*, *ibid.*, nr. 2.
[21] *Ciobanul din lună*, *ibid.*, nr. 17 B.
[22] Mărturie stau însemnările lui I. Georgescu, notate pe caietele elevilor dinaintea anului 1923. Mărturie stau și unele subiecte de teză date elevilor de profesorul I. Georgescu, subiecte ca : 1. *Descrierea unui obicei;* 2. *Legende cunoscute* sau 2. *Superstiții.*

Poezia lirică, scrisă în aceeași manieră cronicărească a scrisorilor versificate ale soldaților transilvăneni și bucovineni, poartă dramatica pecete a războiului de tranșee dus în imediata apropiere a localităților din zona frontului. Unele dintre aceste poezii-cîntece păstrează încă vie amintirea războiului de independență, ca de pildă cîntecul cules din localitatea Docuzol [23] sau cel care face parte din repertoriul satului Cașapchioi [24]. Altele se aseamănă narațiunilor versificate, ce abundă în amănunte ale scenelor de luptă sau ale momentelor de chinuitoare apăsare a dorului de casă, de satul părintesc. Alături de cîntece tradiționale ale înstrăinării („Bate vîntul într-o parte, / N-am avut în lume parte / Nici de soră, nici de frate / Numai de neagra străinătate...", din satul Docuzol) [25] se află notate și cîntece noi, contemporane, de influență cultă, cum este, de pildă, un cîntec al unui creator popular din satul Cașapchioi: „Să trăim dar în unire / Fără griji, fără durere. / Tindeți hora și mai mare / Peste munți, peste hotare / Fiți uniți ca buni frați / Steagul țării și moșia apărați" [26].

Aceste creații din timpul războiului sînt de un real interes documentar prin amănuntul narativ al mobilizării și al vieții de front. Caietele pot servi, fără îndoială, drept sursă documentară și pentru istorici. Reține atenția, din acest punct de vedere, un caiet ce conține descrierea satului General Cernat (aparținînd comunei Topal, Hîrșova), sat aflat în imediata apropiere a frontului și distrus în întregime în anul 1916 [27]. Informația istorică de primă mînă este tulburătoare, relatarea aparținînd unui martor ocular.

În afara acestei lirici orale contemporane caietele colecției dobrogene a lui I. Georgescu conțin și colinde ale sărbătorilor de iarnă sau ocazionale, bocete și chiar proză populară [28]. Profesorul de limba română I. Georgescu solicita elevilor să noteze chiar în cadrul lucrărilor școlare (a tezelor de pildă) descrieri de obiceiuri, astfel că se pot întîlni printre manuscrise și mențiuni privind Paștele Blajinilor, obiceiuri la Sf. Petru sau Sf. Gheorghe [29] și chiar unele datini de înmormîntare.

Din totalul de 54 de localități, cele mai multe — 47 la număr — aparțin județului Constanța, din zona ambelor maluri ale Dunării (Adamclisi, Aliman, Balaciu, Boascic, Carameurat, Sarai, Cracicula, Cara-Murat,

[23] *Hora dorobanților ae la Plevna*, fond. *Ioan Georgescu*, nr. 81, 9.

[24] *Cîntec de la 1877*, *ibid.*, nr. 121.

[25] *Cîntecul soldatului*, *ibid.*, nr. 81 A.

[26] A.S.S., fond *Ioan Georgescu*, nr. 60 B.

[27] *Ibid.*, nr. 83.

[28] Un exemplu ni-l oferă, de pildă, *Caietul de colinde* al elevului Călinescu P. Dumitru, datat 1921, conținînd colinde (*Colind de fată moartă*, *Colind de flăcău*, *Colind de trei feciori*, *Ciutele* etc.) din comuna Mîrleanu (jud. Constanța), A.S.S., fond *Ioan Georgescu*, nr. 88. Proza populară este mai slab reprezentată, cu toate acestea în afara legendelor prezentate în caietele de teză ale elevilor se mai pot întîlni și caiete „pentru basme", cum este de exemplu cel al elevului Călinescu Anghel din comuna Martean, jud. Constanța. El notează o variantă a *Poveștii porcului*, intitulată *Mănăstirea de tămîie*, vezi A.S.S., fond *Ioan Georgescu*, nr. 89. Al. Protopopescu culege din Caraciula (jud. Constanța) basme și narațiuni populare fără un titlu anume, *ibid.*, nr. 56 C_2.

[29] Paștele Blajinilor este unul din cele mai frecvent descrise obiceiuri. Îl întîlnim atît în caietele elevilor din jud. Constanța (de exemplu *Caietul de folclor* cules din satele Capugiu și Sarai, aparținînd elevului Radu I. Brașoveanu, nr. 53), cît și în cele ale elevilor moldoveni, ca de pildă *Caietul de folclor* cules din Podul Iloaiei și Totești, nr. 147 B, aparținînd elevului Gh. Rusu (jud. Iași); Gh. Onică din Bîrlești—Roman (jud. Iași) notează obiceiuri în legătură cu sărbătoarea Sf. Gheorghe și datini practicate în seara de Sînziene, nr. 147 A.

Biulbul-Mic, Carol I, Endicorachior, Medgidia, Murfatlar, Dorobanțul, Caşapelchioi, Hamangia, Anadolchiu, Cavargic, Cavaclar, Ghiuvelnca, Cernavodă, Chiorcismea, Pazarlia, Cicrăci, Cogelac, Caranasuf, Caşapchioi, Coşlugea, Cuciuchioi, Derin, Docuzol, Engé-Mahale, General Cernat, Hîrşova, Mangalia, Mîrleanu, Oltina, Pantelimonu de Jos, Peştera, Raşova, Seimeni, Sotischioiu, Taşpunar, Techirghiol, Terzichioi, Topalu, Topraisar), patru localităţi judeţului Tulcea (Caşapchioi, Cazansuf, Chilia Veche şi Luncaviţa), iar ultimele trei Cadrilaterului (Acadînlor, Uzul, Keoiu).

Avem certitudinea că investigarea acestor materiale de folclor va oferi noi considerente în favoarea unităţii de cultură populară a românilor de pretutindeni. Ea va reconfirma adevărul unei incontestabile realităţi seculare — a unităţii folclorului de pe ambele maluri dunărene—, în pofida unor graniţe arbitrare, în pofida faptului că Dobrogea a făcut parte din Imperiul Otoman.

Sub aspectul valorificării, soarta acestei colecţii dobrogene a fost şi mai vitregă decît cea din Transilvania. Deocamdată nu posedăm nici o mărturie în favoarea unui proiect de publicare a acestei colecţii şi sugerăm ideea unei grabnice tipăriri.

După o perioadă de opt ani petrecută la capăt de ţară, unde I. Georgescu, paralel cu funcţia de profesor de liceu, îndeplinea şi rolul de traducător permanent pentru limba maghiară şi germană pe lîngă instanţele judecătoreşti (fiind însărcinat totodată şi cu redactarea unui manual de *Istorie a bisericii creştine universale*)[30], au urmat anii petrecuţi în Bucureşti, 1930—1933, unde a funcţionat de asemenea ca profesor de liceu [31]. Nu cunoaştem amănunte biografice din perioada războiului, ci doar cîteva date privind ultimul deceniu de viaţă. Între 1950 şi 1959 a predat limba rusă la o şcoală generală din Cisnădie, a fost profesor la Centrul Şcolar Agricol din aceeaşi localitate, fiind ulterior pensionat cu o pensie mică [32]. Condiţii materiale dificile nu au putut favoriza editarea vreunei lucrări, cu atît mai puţin publicarea unui volum de folclor. I. Georgescu nu rupe însă firul preocupărilor sale pentru creaţia populară. În anul 1957 omul de cultură I. Georgescu intervenea la direcţiunea şcolii din Oprea Cîrţişoara pentru a i se trimite un manuscris cu „50 de colinde a dr. Filimon Gheţa" [33].

Nu sîntem încă în posesia unor date precise referitoare la încetarea din viaţă a eruditului canonic şi profesor Ioan Georgescu [34].

Mărturiile contemporanilor săi confirmă calităţile acestui om de înaltă spiritualitate şi cultură. Revelator în acest sens ni se pare portretul făcut de redacţia unei gazete constănţene din anul 1926 : „Modest, de o

[30] A.S.S., fond *Ioan Georgescu*, *Date biografice*. Adresele semnate de dr. Valeriu Traian Frentiu, episcop de Oradea, referitoare la însărcinarea lui I. Georgescu cu redactarea *Istoriei bisericii creştine universale*.

[31] Vezi nota 4.

[32] Abia la 24 decembrie 1959 i se recalculează pensia de la 532 la 846 lei.

[33] A.S.S., fond *Ioan Georgescu*, *Date biografice*, nr. 137. Ioan Georgescu venea astfel în întîmpinarea unei solicitări din partea Societăţii de Istorie şi Filologie din Sibiu.

[34] I. Georgescu a decedat la 4 martie 1968, în Bucureşti, corpul defunctului fiind adus şi înmormîntat în Săcădate.

energie uimitoare, cu o vastă cultură și o educație aleasă, scriitor de frunte și autorul mai multor cărți literare și științifice, fost secretar al societății culturale « Astra », dl. prof. Ioan Georgescu a adus mari servicii țării, făcîndu-se îndeajuns cunoscut în lumea literară și științifică românească și unor bărbați de stat și profesori universitari. Nu o dată marele nostru istoric, dl. prof. Iorga, în *Revista istorică*, dl. Mehedinți în *Convorbiri literare* și dl. prof. universitar Simionescu în revista *Adamache* din Iași l-au clasificat printre cei mai buni profesori din țară" [35].

[35] Vezi „Marea Neagră", an. IV, 3 noiembrie 1926, nr. 60.

AGRICULTURA TRADIȚIONALĂ DIN ȚARA OLTULUI

CONSTANTIN POPA

1. Vechime și continuitate. În structura complexă a vieții economice tradiționale din Țara Oltului, agricultura a fost o componentă fundamentală strîns legată de creșterea animalelor.

Numeroase descoperiri arheologice, între care fragmentele de seceri, boabele de grîu carbonizate [1], rîșnițele găsite în așezările dacice de la Cuciulata [2], gropile de păstrat cereale de o formă specifică, aflate în săpăturile arheologice de la Arpașul de Sus [3] și Comăna de Jos [4], sau elementul de rîșniță de tip greco-roman (utilizată și în perioada prefeudală) găsit în cetatea dacică de la Arpașul de Sus [5], ca și materialul osteologic provenind de la animale domestice sînt dovezi concludente ale practicării agriculturii și păstoritului în Țara Oltului de către populația dacică ce locuia acest teritoriu, avînd o viață economică care-i permitea relații de schimb cu lumea romană încă în secolul I î.e.n. [6].

Populația autohtonă a continuat să practice cultivarea pămîntului atît în epoca stăpînirii romane, cît și după retragerea acesteia.

Cu toate că dovezile arheologice sînt încă puține în actualul stadiu de cercetare, totuși, rîșnița fragmentară și boabele de mei carbonizate găsite în așezarea prefeudală de la Comăna de Jos, precum și descoperirile de la Șercaia, Hălmeag, Cincu [7] pot contribui la *dovedirea continuității cultivării pămîntului pe teritoriul Țării Oltului în epoca de formare a poporului român*. Alte urme materiale, între care tezaurul de la Streza—Cîrțișoara, descoperit în 1892, datînd de la începutul mileniului nostru, *confirmă continuitatea de viață românească*, desfășurată în cadrul obștilor sătești aflate pe ambele maluri ale Oltului [8].

[1] Gh. Bichir, *Așezări dacice în Țara Oltului*, în *Muzeul Brukenthal. Studii și comunicări*, 14, arheologie—istorie, Sibiu, 1969, p. 147.

[2] Idem, *Săpăturile de salvare de la Cuciulata*, în *Materiale și cercetări arheologice*, VIII, 1962, p. 286.

[3] M. Macrea, *Șantierul arheologic Cașolț — Arpașul de Sus*, în *Materiale și cercetări arheologice*, IV, 1957, p. 147.

[4] I. Glodariu, F. Costea, I. Ciupea, *Comăna de Jos ; așezările de epocă dacică și prefeudală*, Făgăraș, 1980, p. 40.

[5] N. Branga, *Unelte agricole și gospodărești dacice și romane din Muzeul Brukenthal*, în „Cibinium", 1969—73, Sibiu, 1973, p. 50.

[6] N. Lupu, *Denari republicani romani descoperiți la Breaza, jud. Brașov*, în *Muzeul Brukenthal. Studii și comunicări*, 14, arheologie—istorie, Sibiu, 1969, p. 226.

[7] I. Glodariu, F. Costea, I. Ciupea, *op. cit.*, p. 95; I. Hăsfăleanu, Lelia Rădulescu, R. Comardicea, I. Popoiu, A. Marcu, *Cetatea Făgărașului*, 1984, p. 14.

[8] Șt. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, I, Cluj, 1971, p. 35.

REF, tom 36, nr. 1—2, p. 63—67, București, 1991

În secolul al XIII-lea se relatează despre morile și arăturile românilor din Țara Făgărașului [9] și poate tot din această perioadă datează și urmele plugăriei ce se puteau întîlni pînă la 1400 m altitudine [10].

În secolele următoare știrile documentare cu privire la agricultura zonei se înmulțesc. Conscripțiile și urbariile din secolele XVII—XVIII—XIX ne dau numeroase și variate informații despre condițiile solului, plantele cultivate, cantitatea recoltelor obținute, sistemele de împărțire a terenurilor arabile etc. [11]. Pe lîngă toate acestea, se poate desprinde ideea muncii cu eforturi înzecite depuse de locuitori de a stoarce roade unui pămînt sărac și rece, în care fierul plugului intra de mai multe ori pînă venea clipa cînd sămînța putea fi aruncată în brazdă [12].

2. Dezvoltarea spațiului agricol. Terenurile arabile, restrînse inițial la șesurile de-a lungul Oltului și a afluenților săi, pe măsura creșterii populației, au fost extinse treptat în defavoarea pădurii prin continue lăzuiri și curături. Toponimia zonei abundă în termeni ce amintesc de pădure: Dumbrăvi, Făgete, Braniști, Poieni [13], sau în termeni ce mărturisesc de tehnicile străvechi folosite la defrișarea pădurilor în scopul cîștigării de noi terenuri arabile: Lazuri, Runcuri, Jariști, Pîrlituri.

Fiind operă țărănească, realizată prin munca obștilor sau a unor familii, lăzuirea pădurilor a constituit progresul cel mai însemnat pentru agricultură început în evul mediu [14] și desăvîrșit în epocile următoare, avînd o largă răspîndire la popoarele care au trăit în condiții geografice asemănătoare [15].

În Țara Oltului, defrișările au cunoscut un ritm intens, mai ales între anii 1726 și 1787, continuînd pînă în secolul nostru [16]. La 1808 se menționează la Făgăraș terenul cîștigat prin defrișare [17], iar într-un act din Brașov datat 6/18 iulie 1840 se arată că iobagi din Sîmbăta de Sus au lăzuit pădurea pentru 50 de care de fîn [18]. În perioada 1918—1936 suprafața arabilă a crescut cu 0,7% în defavoarea pădurilor și pășunilor [19]. O reglementare oficială a acestui proces s-a făcut în Transilvania abia în 1871 [20].

În cadrul acestui sistem de sporire a suprafeței arabile, terenurile cîștigate prin defrișare erau lăsate în țelină, alternativ, la intervale inegale de timp, servind, deopotrivă, culturilor de cereale și păstoritului.

[9] Apud. R. Vuia, *Studii de etnografie și folclor*, I, București, 1973, p. 41.

[10] I. L. Ciomac, *Despre stările agrare din Transilvania*, București, 1931, p. 12.

[11] Șt. Meteș, *Contribuții noi la istoria românilor din Țara Făgărașului în veacul al XVII-lea*, București, 1942.

[12] N. Iorga, *Neamul românesc în Ardeal și Țara Ungurească*, I, București, 1906, p. 50.

[13] I. Glodariu, F. Costea, I. Ciupea, *op. cit.*, p. 15.

[14] P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969, p. 150.

[15] I. Vlăduțiu, *Etnografia românească*, București, 1973, p. 179.

[16] A. Bărbat, *Dezvoltarea și structura economică a Țării Oltului*, Cluj, 1938, p. 41.

[17] Bujor Surdu, *Urbariile domeniului Făgărașului*, în „Revista Arhivelor", serie nouă, 2, 1958, p. 247.

[18] C. C. Giurescu, *Istoria pădurii românești din cele mai vechi timpuri pînă azi*, București, 1975, p. 32.

[19] A. Bărbat, *op. cit.*, p. 41.

[20] N. Dunăre, *Civilizația tradițională românească în Curbura Carpatică nordică*, București, 1984, p. 45.

3. Sisteme agricole tradiționale. Evoluție, morfologie. Alături de desțelenirile permanente și utilizarea minei sălbatice s-au practicat în Transilvania și sisteme mai avansate de rotație a culturilor. Pînă la mijlocul secolului al XIV-lea se generalizase sistemul bienal, iar cel trienal începuse să pătrundă treptat, pentru a se generaliza în secolele următoare [21]. În regiunile muntoase se mai practica încă sistemul moinelor în secolul nostru [22], *tinăroagele* desemnînd locuri cultivate împrejmuite cu țarcuri.

Agricultura Țării Oltului a utilizat pînă în secolul al XIX-lea sistemul bienal (păstrat chiar și azi la Sebeșul de Sus), în care rotația între terenul cultivat și cel lăsat de pășune se făcea anual, iar în satele mai sărace chiar la doi ani [23]. Acest sistem este dovedit, printre altele, și de toponimicele *hotarul de sus* și *hotarul de jos*, întîlnite în numeroase sate [24]. Doar Făgărașul și Șercaia aveau la începutul secolului al XVIII-lea sistemul de trei hotare și abia la 1840 este atestat și la Cuciulata [25].

În afară de cele două hotare cultivate alternativ, unele terenuri din lunca Oltului sau văile rîurilor se cultivau în fiecare an. Mai erau și moinele cultivate 3—4 ani și apoi lăsate să se odihnească 10—20 de ani [26].

Deși trecerea la sistemul trienal a început în Transilvania prin măsuri oficiale luate la 1766 [27], în Țara Oltului acesta s-a generalizat tîrziu, după desființarea iobăgiei, și s-a impus ca urmare a ocupării celor două hotare cu culturi de grîu și porumb, devenind necesară desțelenirea celui de al treilea cîmp, pînă atunci rămas izlaz [28].

Conform acestui sistem, aplicat în Europa medievală încă de pe vremea lui Carol cel Mare (768—814) [29] și menționat în Transilvania în secolul al XVI-lea pe domeniul Cluj—Mănăștur [30], terenul arabil era împărțit în trei părți, două cultivate și a treia lăsată de pășune, fiecare parte fiind formată din parcele aparținînd proprietarilor care erau obligați să cultive același soi de cereale și să execute în același timp lucrările agricole, după un plan tradițional comun întregului sat [31]. La acestea se mai adăuga obligația de a lăsa mirиștile drept izlaz pentru toate vitele satului.

Cele trei hotare reprezentau zone economice colective, funcționînd după schema: semănături de toamnă, semănături de primăvară, lăsare în ogor [32], care avea și o serie de dezavantaje, în sensul că multitudinea parcelelor aceluiași proprietar, aflate la mari distanțe, nu permitea să se lucreze decît cu pierdere de timp și erau împiedicate inițiativele proprietarilor [33].

[21] Șt. Pascu, *op. cit.*, p. 400.
[22] G. Maior, *Politica agrară la români*, București, 1906, p. 9.
[23] R. Vuia, *Studii de etnografie și folclor*, II, București, 1980, p. 135.
[24] H. H. Sthal, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, I, București, 1959, p. 321.
[25] *Ibidem*, p. 322.
[26] G. Maior, *op. cit.*, p. 104.
[27] I. Molnar, *Aspecte ale agriculturii țărănești din județul Harghita în secolul XVIII—XIX*, în „Terra nostra", I, 1969, p. 67.
[28] H. H. Sthal, *op. cit.*, p. 324.
[29] P. S. Aurelian, *Despre sistemele de cultură și raportul lor cu starea socială*, București, 1891, p. 51—52.
[30] D. Prodan, *Iobăgia în Transilvania sec. XVI*, București, 1968, p. 573.
[31] H. H. Sthal, *op. cit.*, p. 298.
[32] *Ibidem*, p. 320.
[33] R. Vuia, *Studii de etnografie și folclor*, I, p. 296.

În Țara Oltului sistemul trienal a fost menținut pînă la cooperativizare în unele sate, iar în altele a fost înlăturat încă în perioada interbelică și postbelică, datorită tendințelor de rupere a vechii solidarități care determina rigorile obștei cu privire la folosirea solului, tendințe ce vizau în primul rînd înlăturarea totală a vechiului ogor [34].

Către sfîrșitul deceniului trei al secolului nostru, într-o serie de sate [35] țăranii au început să cultive tot mai mult ovăz în ogor, ajungîndu-se, astfel, la al patrulea hotar, a cărui apariție a fost determinată de cerințele sporite de furaje pentru iarnă [36].

4. Culturile agricole tradiționale s-au bazat, pînă la introducerea porumbului și cartofului, pe secară, grîu, mei, ovăz, orz, cînepă, hrișcă. Satele dinspre munte cultivau, îndeosebi, secară și ovăz, iar cele dinspre șes mai mult grîu și secară.

Din conscripția de la 1721 rezultă că 33% din totalitatea terenurilor arabile erau cultivate cu grîu și secară, 16,5% cu orz și ovăz, 1,7% cu mei, 1,15% cu cînepă și restul cu culturi neînsemnate de porumb, hrișcă, mazăre și linte [37]; la 1726 țăranii din Corbi erau obligați să dea hamei pentru armată.

În secolul al XVIII-lea încep să-și facă loc, printre culturile agricole tradiționale, porumbul și cartoful, în ciuda unor măsuri luate de autorități în veacul precedent de a împiedica răspîndirea porumbului în Transilvania [38]. Cultura cartofului a fost sprijinită prin măsuri oficiale, la 1769 ordonîndu-se însămînțarea unor suprafețe cu această nouă cultură agricolă, mai ales în zonele unde lipsea grîul [39].

Pînă la începutul secolului al XX-lea porumbul a înlocuit meiul, care fusese hrana de bază. Dacă în 1845 în Țara Oltului, alături de 71 000 chintale de grîu și secară, s-au obținut 83 000 chintale de porumb, mei, orz, ovăz [40], la 1912 meiul nu mai apare în structura culturilor agricole [41], informațiile de teren relevînd totuși supraviețuirea culturii meiului — desigur, pe suprafețe extrem de mici —, fiind întrebuințat ca hrană la păsări, pînă după 1920.

Soiurile de porumb românesc și scorumnic [42] s-au răspîndit așa de mult încît lanurile acestei culturi înaintau pînă sub munte și pînă sub marginea pădurilor dese [43].

Beneficiind de condiții climatice favorabile și crescînd cererea la export, în primele decenii ale secolului nostru a sporit ponderea ovăzului

[34] A. Bărbat, *Drăguș, un sat din Țara Oltului. Structura economică a satului*, București, 1944, p. 40.

[35] Arpașul de Jos, Arpașul de Sus, Bucium, Corbi, Herseni, Săvăstreni, Șercaia, Șercăița, Toderița, Ucea de Jos, Ucea de Sus, Vad, Vistea de Jos, Ileni, Lisa, Mărgineni, Părău etc.

[36] I. Toșa, *Contribuții etnografice la studiul sistemelor de agricultură transilvană*, în A.M.E.T., 1974—75, Cluj, 1975, p. 116.

[37] A. Bărbat, *Dezvoltarea și structura economică a Țării Oltului*, p. 38.

[38] N. Moldovan, *Documente de arhivă privitoare la unele reglementări agricole în Transilvania*, în *IALOMIȚA. Materiale de istorie agrară a României*, Slobozia, 1983, p. 67—72.

[39] *Ibidem*.

[40] A. Bărbat, *Dezvoltarea și structura...*, p. 42.

[41] *Ibidem*.

[42] G. Maier, *O pagină din luptele românilor cu sașii; Șercaia, 1808—1809*, București, 1909, p. 5.

[43] N. Iorga, *op. cit.*, p. 91.

care, la 1912, ocupa 21,2% din suprafața arabilă, în comparație cu grîul care ocupa 21%, secara 13%, porumbul 24% și cartoful 12% [44].

Hameiul și hrișca au continuat să se cultive și în secolul al XX-lea, sporadic și nu în toate satele.

În secolul trecut, în hotarul Făgărașului se cultiva tutunul în cantități mari, dar pe la 1900 această cultură se putea întîlni numai pe terenurile statului [45].

Nevoile tot mai sporite de furaje au determinat cultivarea unor noi plante destinate acestui scop : trifoi, lucernă, sfeclă furajeră.

Mutații noi în structura culturilor agricole s-au produs după cooperativizare, introducîndu-se sfecla de zahăr și floarea soarelui, precum și noi soiuri de grîu, porumb, cartof.

Totodată, se constată ponderea uneia sau alteia dintre culturi în diverse părți : grîul este cultivat mai ales în partea centrală și în zona de contact a depresiunii cu muntele, ovăzul în partea răsăriteană, cartoful în cea estică și centrală, ocupînd peste 20% din suprafața arabilă [46].

5. Uneltele agricole tradiționale au înregistrat o evoluție lentă, fără progrese tehnice deosebite, pînă în secolul al XX-lea.

Pînă la apariția plugului patrulater propriu-zis și pătrunderea lui în cele mai diverse zone pedologice [47], se va fi folosit și în Țara Oltului vechiul aratru.

Informațiile de teren au constatat utilizarea plugului de lemn cu corman de lemn și brăzdar de fier, prevăzut cu un fier lung în față de tăiat pămîntul, numit tindeche, tras de 4—6 boi, cu un randament scăzut.

Spre sfîrșitul secolului trecut, atelierele din Transilvania au realizat o seamă de perfecționări ale instrumentarului de arat [48], construindu-se plugul în mare parte din fier și trecîndu-se la construirea de pluguri schimbătoare.

Tipul de plug cu corman fix și brăzdar asimetric, precum și plugul cu trupiță schimbătoare s-au răspîndit destul de repede, fără a elimina cu totul plugul primitiv [49].

Alte unelte agricole tradiționale (grapa, boroana, tăvălugul, secera etc.), dacă nu au înregistrat modificări tehnice, în schimb au cunoscut o neîntreruptă creștere numerică.

În ultimele decenii ale secolului trecut sînt vizibile preocupările pentru introducerea unor mașini (de semănat, treierat etc.), preocupări care s-au intensificat pe măsura progreselor tehnicii în acest domeniu.

[44] A. Bărbat, *Dezvoltarea și structura...*

[45] Ioan Turcu, *Excursiuni pe munții Țării Bîrsei și Făgărașului*, Brașov, 1896, p. 95.

[46] Gh. Iacob, *Contribuții la geografia agriculturii depresiunii Făgărașului*, în „Natura", 1, 1963.

[47] Sub redacția St. Pascu, *Istoria gîndirii și creației științifice și tehnice românești*, I, București, 1982, p. 271.

[48] I. Kovacs, *Apariția primelor mașini agricole perfecționate în Transilvania*, în *Acta Musei Napocensis*, I, 1964, p. 380.

[49] Sub redacția Nicolae Dunăre, *Țara Bîrsei*, I, București, 1972, p. 120.

CÎNTECELE DE JOC. CARACTERISTICI SPECIFICE

EFIM JUNGHIETU

Însuși termenul ,,cîntece de joc" indică funcția pe care o are specia folclorică dată, înlesnind în același timp și definirea ei generală. Cîntecele de joc sînt cele ,,care îndeamnă la joc, pe melodia cărora se poartă jocul" [1], fiind interpretate de dansatori sau de lăutari. Prin caracterul lor ele sînt niște cîntece lirice și tocmai de aceea sînt confundate cu cîntecele ,,de ascultat", cu doinele și cîntecele de dragoste, în special. Este lesne de constatat că ele, ,,în marea lor majoritate, sînt rezultatul ingenioaselor fuziuni dintre felurite versuri, mai vechi sau mai noi, cu melodii instrumentale de joc" [2]. Au un ritm alert, vioi, uneori și lent (în ritmul horei, de exemplu). V. Alecsandri, căruia îi datorăm prima consemnare a cîntecelor de joc, le-a numit ,,hore", definindu-le ca ,,arii ce împreunează dansul, precum și versurile ce sînt improvizate în vremea jocului" [3]. Poetul observa că aceste ,,versuri" sînt vesele, glumețe și ,,exprimă sau vre-o izbucnire a inimii sau vre-o cugetare glumeață" [4]. Cîntecele de joc par a fi un apanaj al femeilor, deoarece bărbații le interpretează foarte rar, preferînd să anime jocul prin strigături și chiuituri. În prezent cîntecele de joc se află în stadiul cel mai avansat al dezagregării lor. Dispare și funcția lor inițială. Tocmai de aceea sînt foarte prețioase consemnările sporadice în operele scriitorilor noștri clasici și în unele colecții de texte folclorice. C. Negruzzi, în *Cîntece populare a Moldaviei*, descrie cîteva cîntece de joc în desfășurarea lor naturală. ,,Flăcăi, fete s-au prins la horă. Lăutarul cîntă : « Pentru tine le-am tras toate / Și-apoi zici că nu se poate ? » Cînd însă dantul și-a luat toată întinderea, începe : « Elenuță de la Piatră, / Cu percica retezată, / Ce-ai fărmăcat lumea toată, / Vin să te sărut o dată, / Să mă farmeci și pe mine, / Ca sî mî iubesc cu tine. / Hai, Eleno, la grădină, / Să săpăm o rădăcină, / Rădăcina macului, / Ca s-o dăm bărbatului. / De ți-i barbatul urît, / Ia țărnă de la mormînt, / Și-i presară-n așternut, / Să se scoale surd și mut. / De ți-i bărbățelul drag, / Așterne-i pe vatră-un sac / Și-i dă-n mînă o vărguță, / Ca să s-apere de mîță»". În cazul dat avem o atestare a unui cîntec de joc interpretat de lăutar. Dar mai jos același autor ne înfățișează un crîmpei din viața pitorească a satului moldovenesc de altădată și descrie cîteva cîntece de joc vocale, numindu-le ,,cîntece de gură". ,,În vremea sîrbătorilor de Paști — notează Costache Negruzzi — muntenii au particularul lor cîntec. Cum se adună

[1] O. Papadima, *Literatura populară*, București, 1968, p. 148.
[2] V. Medan, *Folclor muzical. Cîntece de joc*, București, 1989, p. 5.
[3] V. Alecsandri, *Opere*, vol. 4, Chișinău, 1959, p. 487.
[4] *Ibidem*.

REF, tom 36, nr. 1—2, p. 69—77, București, 1991

şapte-opt flăcăi, îndată unul scoate fluierul din cingătoare şi începe a fluiera; toţi se prind la danţ, cîntînd în cor: « Supt o poală de dugeană, / Mîndruţa mă cheamă»... Pe urmă, după cîteva pahare de vin, danţul se aprinde, fluierul începe un allegro animato. Toţi cîntă: « Supt potcoava cizmei mele, / Şede dracul ş-o muiere / Şi mă-nvaţă-a face rele »..." [5]

O seamă de cîntece de joc au fost publicate de V. Alecsandri. Printre ,,horele" scoase la lumina tiparului de el sînt: *Ileana*, *Ţiţa*, *Moş bătrîn*, *Hora ţigănească*, *Leliţele*, *Baba şi moşneagul*, *Busuiocul*, *Hora de la Mircești*, *Mărioara* ş.a.

Ambii scriitori au consemnat cîntecele de joc şi în mod indirect, prin inserarea unora dintre ele în operele lor artistice. În nuvela lui C. Negruzzi *Zoe* apare chipul unui lăutar care interpretează jocul *Mititica*, foarte popular în acea vreme. Barbu din cîntecelul comic *Barbu Lăutarul* de V. Alecsandri ,,sună o horă" din cobza sa şi cîntă: ,,Leleo roşie la obraz, / Leliţo, leliţo fa. / Floricică din pîrleaz, / Leliţo, leliţo fa. / Ce folos că eşti frumoasă, / Leliţo, leliţo fa, / Şi la cap căpăţinoasă, / Leliţo, leliţo fa" [6].

Pînă nu demult cîntecele de joc erau prezentate separat de lotul celorlalte cîntece populare. Ele apăreau printre cîntecele de dragoste sau printre cele de glumă. În ultimii ani ele îşi ocupă locul în compartimente deosebite [7].

Trebuie să menţionăm că, pe lîngă consemnarea textelor de cîntece de joc, au fost şi încercări de analiză a lor. La 1893 Bogdan Petriceicu Hasdeu, în al său *Curs de filologie comparată*, rezolvă cardinal problema deosebirii dintre strigătură şi horă, desemnînd prin ultimul termen anume cîntecul de joc. Savantul vorbeşte despre ele ca despre două ,,genuri" separate. El consideră că strigătura este ,,o improvizaţiune individuală", pe cînd hora este ,,un cîntec tradiţional". ,,Hora, zice el, e un cîntec de joc care se adresează la societatea întreagă ce ia parte la petrecere" [8].

În *Etymologicum Magnum Romaniae* acelaşi autor descrie dansul popular *Alunelul*, transcriind şi textul care îl însoţeşte [9].

Într-o lucrare destinată şcolii secundare, Gh. Adamescu dă următoarea definiţie horei, evident pastişînd-o pe cea a lui V. Alecsandri: ,,Hora e numele generic al poeziilor de joc. Duminica şi sărbătoarea la nunţi şi la cumătrii, ţăranii se adună şi joacă. Danţul cel mai obişnuit e hora. Acest nume se dă atît ariilor, cît şi mişcărilor şi versurilor, cari se improvizează cu ocazia aceasta. Horele sînt alcătuite din strofe de patru, şase sau opt versuri, întrerupte de zgomotoase onomatopei sau chiote, cari aţîţă agilitatea şi exprimă veselia, gluma şi spiritul de satiră " [10].

Petre V. Ştefănucă, într-o recenzie din 1932, pomeneşte în treacăt şi despre ,,cîntecele jocului respectiv", cu care autorul cărţii recenzate

[5] C. Negruzzi, *Opere*, Chişinău, 1980, p. 379—380.

[6] V. Alecsandri, *Opere*, vol. 2, Chişinău, 1976, p. 354.

[7] *Folclor din stepa Bălţilor*, Chişinău, 1986, p. 212; *Folclor din Cîmpia Sorocii*, Chişinău, 1989, p. 262—263; *Şi cînt codrului cu drag*, alcătuit de I. Mironenco, Chişinău, 1987, p. 104—110.

[8] Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Studii de folclor*, Cluj-Napoca, 1979, p. 228 şi 229.

[9] Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. I, Bucureşti, 1972, p. 663.

[10] *Noţiuni de istoria limbii şi literaturii româneşti conform programei oficiale pentru învăţămîntul secundar şi special*, alcătuit de G. Adamescu, Bucureşti, 1894, p. 77.

a avut neatenția să confunde „strigătura propriu-zisă" [11]. Astfel, el face un bun serviciu, în sensul atestării cîntecului de joc în Basarabia.

În același sens avem a pomeni și articolul Tamarei Ursu *Sensul „melodie-cîntec" al cuvîntului* **vers**, care atrage atenția prin faptul că autoarea dă și sensurile „dans, figură de dans", al cuvîntului „vers", observînd că „dansul era însoțit, de obicei, de cîntec, iar versurile de multe ori erau cîntate" [12].

Lui Ovidiu Papadima îi datorăm o vastă și serioasă prezentare a speciei în discuție. La drept vorbind, avem aici primul studiu monografic asupra cîntecului de joc românesc. Autorul aduce o contribuție importantă la definirea speciei, la precizarea parametrilor ei, la dezvăluirea tematicii și conținutului cîntecelor ce însoțesc dansurile populare, la istoria cercetării lor [13].

Tangențial au fost atinse unele probleme privind geneza cîntecelor de joc și a deosebirii lor de strigătură în prefața la volumul *Strigături, amintiri și scrisori versificate*, din seria „Creația populară moldovenească" [14].

Observații foarte prețioase conține și monografia lui Ovidiu Bîrlea consacrată dansurilor populare românești [15].

E. Florea aduce informații pline de interes privind tempoul, măsura, ritmul, modul de interpretare și compoziția cîntecelor diferitelor dansuri populare în monografia ei *Muzica dansurilor populare moldovenești* [16].

Alt muzicolog, I. Mironenco, în prefața la culegerea sa de folclor cules în satele moldovenești din Caucazul de Nord, observă fenomenul dispariției cîntecelor de joc în zona cercetată. Întemeindu-se pe informațiile obținute pe teren, autorul menționează că în trecut „cîntecul era interpretat fie de dansatori, fie de o singură interpretă, atunci cînd ceilalți dansau. Uneori, la interpretarea „cîntecelor de joc" participa și muzicantul" [17].

Cîteva observații sumare aparțin autorului acestor rînduri, incluse în prefețele ultimelor două colecții zonale de folclor. Aici se fac referiri la circulația cîntecelor de joc în condițiile satului contemporan, învederîndu-se formele lor de acomodare la noile realități. Se constată, printre altele, că în prezent este frecventă crearea de cîntece de joc pe baza comasării mai multor texte de strigături sau pe baza unor poezii ale scriitorilor contemporani [18]. În alte cazuri este atestat fenomenul reînvierii cîntecelor de joc în afara dansului [19].

Ni se par originale și interesante opiniile cercetătorului V. Medan, care primul și-a propus să întocmească o culegere specială de cîntece de joc

[11] P. V. Ștefănucă, *Folclor român coreografic de G. Niculescu-Varone*, București, 1932, în „Viața Basarabiei", 1932, nr. 5, p. 73.

[12] T. Ursu, *Sensul „melodie, cîntec" al cuvîntului* vers, în „Limba și literatura moldovenească", 1966, nr. 2, p. 48.

[13] O. Papadima, *Literatură populară română*, București, 1968, p. 148—150.

[14] *Strigături, amintiri și scrisori versificate*. Alcătuit de compartimentul de strigături, E. Junghietu, Chișinău, 1978, p. 5—6, 12—14.

[15] O. Bîrlea, *Eseu despre dansul popular românesc*, București, 1982, p. 129.

[16] E. P. Florea, *Muzîca narodnîh tanțev Moldavii*, Chișinău, 1982, p. 103—105, 111, 20—21.

[17] I. Mironenco, *op. cit.*, p. 4.

[18] *Folclor din Stepa Bălților*, p. 12.

[19] *Folclor din Cîmpiia Sorocii*, p. 15. A se vedea și: E. Junghietu, *Deslușiri*, Chișinău, 1989, p. 176—181.

românești [20]. În introducerea la această carte autorul se referă la unele probleme ca : esența, geneza, funcția, interpretarea, clasificarea și tematica speciei date.

Cîntecele de joc reprezintă o specie foarte veche a folclorului. Apariția lor ține de perioada preinstrumentală a acompaniamentului jocurilor rituale [21]. Cu pătrunderea orchestrelor, tarafurilor, fanfarelor în viața colectivităților umane, cîntecul vocal este treptat eliminat din coreografia populară. Cîntecul vocal poate fi practic interpretat numai pe fondul cîtorva instrumente de sonoritate redusă, cum sînt vioara, fluierul ș.a.

La început cîntecele de joc au fost, probabil, foarte simple, fiind constituite din reluarea unei silabe („la", „di" ș.a.) sau a cîtorva silabe („Tri-li-li", „tra-la-la" ș.a.). Treptat, o dată cu evoluția societății umane, s-a trecut la crearea unor texte poetice dezvoltate, deoarece „tumultul interior, creat în volbura dansului, nu poate fi exteriorizat numai prin mișcările ordonate în ritm și prin fluența torentului melodic însoțitor. El caută sprijin de manifestare și în arta cuvîntului. De abia poezia îi oferă jucătorului mijloacele de a exprima cu precizia necesară toată gama stărilor sufletești, pe care le încearcă în atmosfera jocului" [22]. Prin aceste creații dansul popular a cîștigat în expresivitate, conținut și frumusețe.

În perioada inițială dansurile și cîntecele care le însoțeau aveau un pronunțat caracter ritual. Ele erau menite să asigure succesul la vînătoare, să îmblînzească forțele misterioase ale naturii sau zeii, să aducă belșug și fericire colectivității care le oficia [23]. Geto-dacii își înălțau rugăciunile la cer dansînd [24]. Pe timpurile acelea cîntecele erau interpretate în colectiv, căci nu existau cîntecele „pentru sine". Cunoscut este faptul că, anume din vechile cîntece de dans, au luat naștere și unele specii ale literaturii culte : balada, rondelul ș.a. [25]. Dar chiar dansurile rituale și cîntecele care le însoțesc s-au dovedit a fi destul de perene. Dovezi certe în acest sens sînt jocurile cu cîntece ca *Paparuda*, *Drăgaica* din ciclul calendaristic [26], *Cîntecul găinii*, *Ostropățul*, *Zestrea* din ciclul obiceiurilor de familie, *Capra*, Cerbul, *Berbecul*, *Scăunelul*, *Umbra*, *Scursul vinului* din ciclul jocurilor cu măști [27]. De asemenea, trebuie pomenite și unele dansuri deritualizate, ca *Perinița*, *Băsmăluța*, *Călușarii* ș.a. La o cercetare atentă, putem descoperi urme de cîntece de joc printre cîntecele de dragoste, printre cîntecele satirice și de petrecere, printre strigături. Dar multe din cîntecele vechi românești de joc nu s-au păstrat. Textele consemnate la mijlocul sec. al XIX-lea reprezintă o etapă tîrzie a evoluției lor, o etapă la care ele își pierduseră de-a binelea funcția rituală, elementele magice și de superstiție și tocmai din cauza aceasta au intrat într-un proces activ de contaminare cu cîntecele nerituale. Unii cercetători au avut prilejul să observe pe viu acest proces de dezagregare a cîntecelor de joc. Béla

[20] V. Medan, *op. cit.*, p. 5—7.

[21] E. Florea, *op. cit.*, p. 112; P. Pîrvescu, *Hora din Cartal*, București, 1908, p. 17; V. Proca-Ciortea, *Jocuri populare românești*, București, 1955, p. 9.

[22] O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 129.

[23] V. Proca-Ciortea, *op. cit.*, p. 9.

[24] E. Coroliova, *Horeograficescoe iscusstvo Moldavii*, Chișinău, 1970, p. 38—39.

[25] *Istoria literaturii române*, tomul I, București, 1964, p. 153.

[26] D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Chișinău, 1957, p. 197—198; *Poezia obiceiurilor calendaristice*, alcătuit de N. Băeșu, Chișinău, 1975, p. 46.

[27] Gh. Spataru, *Drama populară moldovenească*, Chișinău, 1976, p. 28—38.

Bartók a înregistrat cîteva „arii de dans cu text", textele cărora însă nu mai erau numite de către interpreți cîntece de joc, ci strigături [28]. Faptul vorbește despre o mai mare persistență în timp a melodiilor. După dezagregarea textelor poetice, melodiile de joc continuă să dăinuiască, vehiculînd cuplaje de strigături. Béla Bartók mai observa că „melodiile cîntecelor de dans cu cuvinte nu-și au textele lor speciale, adică textul și melodia nu formează o unitate inseparabilă" [29]. Despre o situație identică vorbea și Tiersot pentru cîntecele franceze de dans [30]. Această lipsă de coeziune dintre text și melodie în cadrul cîntecelor de joc a dus la aceea că „o bună parte din textele poetice ale melodiilor de dans au fost amestecate în masa mare a cîntecelor obișnuite" [31].

În pofida faptului că unii cercetători consideră că „nu s-ar putea vorbi de o tematică aparte a acestor producții poetice" [32], trebuie să observăm că ele se pretează totuși unei clasificări după criteriul tematic și cel funcțional. Pot fi deosebite: 1) cîntece de îndemn la dans; 2) cîntece care indică figurile și mișcările dansului; 3) cîntece rituale; 4) cîntece păstorești; 5) cîntece erotice de dans; 7) cîntece de dans alcătuite din cuplaje de strigături. Sînt posibile și alte clasificări [33].

Cîntecele prin care oamenii sînt îndemnați să se prindă în horă au nuanțe semantice diverse. Formularea îndemnului poate fi succintă, aforistică ori evasiaforistică, umoristică, zeflemitoare, ajungîndu-se uneori pînă la formule de imprecație. Cei care nu vor să danseze sînt blestemați cam în glumă, cam în serios: „Cine joacă și nu cîntă / Facă-i-se gura strîmbă! / Cine nu joacă horile / Bată-l sărbătorile. / Că pe mine nu m-or bate, / Că eu joc și zi și noapte" [34].

Uneori motivul ia forma unei confesiuni: „Frunzișoară busuioc / Pîn'nu cînt singur, nu joc" [35].

Îndemnul la dans este uneori îmbinat cu aluzii erotice: „Frunză verde peliniță, / Vino-n horă, măi bădiță. / Flăcăuaș cu chica lungă, / Dorul lelei să te-ajungă" [36]; „Hai de-a dura, dura, dura, / Săruta-v-ar neica gura, / Nu la toate, ci la una, / Pe care o cheamă Păuna" [37].

Cîntecele de indicare a mișcărilor au fost generate de caracterul improvizatoric al dansurilor noastre populare. Dansatorii nu urmează întotdeauna o schemă preelaborată, își permit invenții. Pentru coordonarea

[28] B. Bartók, *Cîntece poporane românești din comitatul Bihor*, București, 1913, p. 6.

[29] *Ibidem*, p. 356.

[30] J. Tiersot, *Istoria narodnoi pesni vo Franții*. Perevod s franțuzscogo M. I. Konisscoi, Moscva, 1975, p. 121.

[31] *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1964, p. 153.

[32] *Ibidem*, p. 154.

[33] V. Medan, de exemplu, extinde limitele cîntecelor de joc, incluzînd în sfera lor, pe lîngă cîntecele cu „caracter vesel, glumeț, jovial", și creații de dor și jale, blesteme, de supărare, de înstrăinare ș.a. Iar „din punct de vedere tonal-modal" D-sa le grupează în două categorii: 1) cîntece în caracter major și 2) cîntece în caracter minor (V. Medan, *op. cit.*, p. 7—8). A se vedea și O. Papadima, *op. cit.*, p. 148—155.

[34] AF (Arhiva de folclor a Academiei de Științe a R. S. S. Moldova), nr. de inventar 331, fila (f.) 53; satul (s.) Crasnoilsc, reg. Cernăuți, informator Gherman Anisia, n. 1904, cules de E. Junghietu și S. Moraru.

[35] *Strigături, amintiri și scrisori versificate*, p. 73.

[36] AF, nr. 376, f. 145; s. Larga, raionul (r.) Briceni, inf. Burdujanschi Gheorghe, n. 1913, colecția E. Junghietu, 1987.

[37] T. Pamfile, *Jocuri de copii*, adunate din satul Țepu (jud. Tecuci), București, 1906, p. 390.

mișcărilor tuturor celor prinși în dans au și fost create o serie de cîntece speciale, prin care mișcările sînt anunțate dinainte : ,,Foaie verde siminoc, / Să-nvîrtim hora cu foc. / Și-nainte, și-napoi, / Cum se joacă pe la noi. / Tot pe loc, pe loc, pe loc, / Să răsară busuioc. / Să răsară cîte-un fir, / Cîte-un fir de trandafir" [38]. De regulă cîntecele de felul acesta sînt legate de anumite dansuri populare : sîrbă, horă, *Arcan*, *Perinița*, *Mușama*, *Hang*, *Rața* ș.a. Un exemplu : ,,Și iar verde floricea, / Haideți hora ,,Mușama". / Foaie verde baraboi, / ,,Mușamaua" cîte doi. / Foaie verde samuraslă, / A venit și vremea noastră, / Cîte patru să jucăm, / ,,Mușamaua" să cîntăm. / Foaie verde păpușoi, / La stînga doi cîte doi. / Foaie verde de sulcină, / Dă-te, mîndră, după mine. / Tu te duci și alta vine, / Mai frumoasă decît tine. / Și tot verde busuioc, / ,,Mușamaua" stă pe loc" [39].

Cîntecele rituale au specificul lor. În primul rînd ele presupun o atmosferă aparte și nu pot fi interpretate la hora satului și în orice vreme. Cîntecul Drăgaicei se cîntă numai la sfîrșitul secerișului, cel al Paparudei — vara, pe timp de secetă, cîntecele nupțiale — numai la nunți.

Dintre jocurile păstorești însoțite de cîntec vocal, cele mai cunoscute sînt : *Bună-i brînza din burduf*, *Măi ciobane*, *ciobănel*, *Dragă mi-i oița laie* ș.a. În mediul păstoresc cîntecul vocal de joc a avut condițiile cele mai prielnice de dezvoltare, fiind stimulat de acompaniamentul modest instrumental (doar la fluier). Ciobanii erau și dansatori virtuoși. În dansurile lor nu se putea prinde oricine. Cîntecele care însoțeau aceste dansuri conțineau aluzii la realități din viața stînii. Dorul de oamenii apropiați, rămași în sat, este preponderent. Un exemplu : ,,Bună-i brînza din burduf, / Buf, ciobane, buf. / Da-i mai bună din găleată, / Buf, ciobane, o dată. / Ciobănaș cu ochi de foc, / Ce îmbli vara în cojoc ? / Și cu fluieru-n tureatcă / Și cu pletele de fată ? / Dă-ți oile în zăvoi / Și mai vină pe la noi, / Că avem plăcinte moi" [40].

În timpul dansului, tinerii nu se sfiesc a-și exterioriza sentimentele de simpatie și dragoste. O fac nu numai prin intermediul strigăturii, ci și prin cîntec : ,,Cînd nu-i mîndra lîngă mine, / Dorul ei eu îl port bine, / Cum își poartă-n sărbători / Fetele părul cu flori. / Ochi frumoși ca la mîndra / Nu găsești la nimenea. / Ochi frumoși și gură dulce, / De la ea nu m-aș mai duce, / Vino, mîndro, să te joc, / Pe sub mînă să te-ntorc. / Să te joc, să fii jucată / Că ești cea mai mîndră fată" [41].

Uneori cîntecele de joc apar în contaminări cu cîntecele ,,obișnuite" de dragoste, însoțite și de chiuituri, ca în următorul caz : ,,Tiu-u-u ! U-iu-iu-iu-iu-iu ! / Hu-hu-hu-hu-hu ! / Foaie verde busuioc, / Hai pornim într-un noroc, / Cu toate neamurile la un loc. / Grădina cu florile, / Frații cu surorile. / Grădina cu flori bătute, / Că-i frumos cu neamuri multe. / Da-i frumos și cu puține, / Cine de pămînt se ține". Urmează o invitație la cununie : ,,Hai, mîndră, la cununie, / Pîn ce-i frunza verde-n vie. / Dacă frunza s-a usca, / Mă-i chema și eu n-oi vrea. /" Apoi este reluat un fragment din cîntecul de nuntă : ,,De trei ori pe lîngă masă, / Să scoatem

[38] AF, nr. 156, f. 319 ; s. Pohoarna, r. Șoldănești ; inf. Colin Raisa, n. 1949, colecția N. Pîslaru și A. Hropotinschi, 1965.

[39] *Strigături, amintiri și scrisori versificate*, p. 82—83.

[40] *Cine-a zis doinu-doina* ... Alcătuit de E. Junghietu, Chișinău, 1981, p. 65.

[41] AF, nr. 263, f. 16 ; s. Dubovca, reg. Cernăuți ; inf. Goian Viorica, n. 1959, colecția E. Junghietu, 1974.

răul din casă, / Să rămîie binele, / Să rămîie tinerii". În încheiere apar cîteva versuri dintr-un cîntec erotic : ,,Badea cu musteața neagră / Tot zice că nu i-s dragă, / Ba minte bădița bine, / Că el moare după mine. / Am îmblat pădurile, / După ochi ca murele. / Și-am îmblat vreo șapte sate / După sprincene-ncordate. / Ochi ca murele-am găsit, / Sprincene-ncordate sînt. / Hui, hui, hui, hui !" [42]

Cîntecele umoristice și satirice sînt apropiate prin tematica și motivele lor cu strigăturile. Și aici apar chipuri de bătrîni simpatici, care nu se pot stăpîni să nu intre în horă, deși simt o oarecare jenă : ,,Frunză verde din grădină, / Zice lumea că-s bătrînă. / Că-s bătrînă / Și am fete / Și să joc nu mi se șede. / Dar nu joc cu băietanii, / Că știu că mi-au trecut anii. / Joc numai cu bădița, / Că el știe bine juca" [43]. O nuanță umoristică mai pronunțată o are alt cîntec femeiesc de joc : ,,Frunză verde din grădină, / Zice lumea că-s bătrînă, / Dar de vorbe nici nu-mi pasă, / Din opinci colbul să iasă. / Sărace picioare moi, / A dat scîrba peste voi, / Că de-aseară de cînd joc, / Nu v-am hodinit deloc" [44].

În centrul atenției cîntecelor satirice aflăm chipul fetei jucăușe căreia îi displace cu totul munca și ,,se silește la pahar" : ,,Eu ,,Vingherca" pot juca, / Pe tălchig nu ți-oi călca, / Că tălchigu-i lunecos / Și mă temu c-oi da jos. / Așa mare gospodină, / Că la pahar se silea, / Dar la tălchig nu prea" [45]. Satira își sporește efectul datorită autocriticii false, procedeu original. Autorul anonim critică fata leneșă chiar prin gura ei : ,,Șede satul și se uită, / Că la joc îs ne-ntrecută. / Mă vorbesc vecinele, / Că-mi plac tare horile, / Și nu-mi torc fuioarele. / Dar eu vorba satului / O las mamei focului. / Eu fuiorul mi l-oi toarce, / Dar la joc să-mi dee pace. / Mi l-oi toarce, mi l-oi țese, / La vecini să nu le pese" [46].

Tot de cîntecele populare de joc țin și cîntecele cu care își însoțesc copiii jocurile lor distractive. E de observat că aceste cîntece sînt interpretate, de regulă, numai de fete. Jocurile băieților au un caracter sportiv preponderent și nu au cîntece. Jocurile preferate ale fetițelor sînt : *Într-un coș cu viorele*, *Rotundă-i cununa*, *Richi-richi*, *raia*, *Șubetul* ș.a. [47] În cadrul jocului *Cununa* fetițele formează un cerc, înăuntrul căruia una dintre ele dansează cîntînd : ,,Rotundă-i cununa, / Rotundă-i și luna, / Rotundă-i și fata / Pe care-o iubesc". La finele cîntecului, fetița își alege o parteneră dintre jucătoarele din cerc și dansează cu ea, intonînd același cîntec [48].

Însoțit de dans cu cîntec este și jocul *Într-un coș cu viorele*. Scenariul este identic cu cel al jocului *Cununa*, dar cîntecul e următorul : ,,Într-un coș cu viorele, / Joacă două păsărele / Și-amîndouă ciripesc, / La-la-la / Eu pe tine te iubesc" [49].

[42] AF, nr. 372, f. 103 ; s. Cupca, reg. Cernăuți ; inf. Timiș Vasile, n. 1906, colecția A. Hîncu, 1985.

[43] AF, nr. 373, f. 144 ; s. Pătrăuții de Jos, reg. Cernăuți ; inf. Cobeli Natalia, n. 1931, colecția Gr. Botezatu.

[44] AF, nr. 373, f. 168. Inf. și colecție aceiași.

[45] AF, nr. 231, f. 154 ; s. Bahmut, r. Călărași, inf. Coca Elizaveta, n. 1908, colecția Gr. Botezatu, 1971.

[46] AF, nr. 336, p. 26 ; s. Crasnoilsc, reg. Cernăuți, inf. Marcu Eleonora, n. 1933, colecția V. Cirimpei, 1982.

[47] *Folclorul copiilor*. Alcătuit de N. Băcșu, Chișinău, 1978, p. 120–122.

[48] *Ibidem*, p. 120.

[49] *Ibidem*.

Mai mulți cercetători au atestat fenomenul „strigăturilor cîntate". Cuplajele de strigături sînt alcătuite spontan [50]. Unii cercetători nici nu fac deosebirea dintre strigătură și cîntec, deoarece ele în realitate sînt inseparabile în unele zone folclorice [51]. Și totuși îmbinările de strigături nu sînt întîmplătoare. Cel care le cîntă le alege instinctiv după tematică, motive, după dispoziția sa de moment, nefiind excluse și cazurile de amalgamare preconcepută a textelor. Iată un astfel de cîntec, alcătuit din două strigături umoristice : „Puică, nu ești vrednică / Să întri în biserică, / Că biserica-i sfințită, / Da tu ești, puică, greșită. / Mîndruță, frumoasă ești, / Pînă nu te rumenești. / Dar de cînd ești rumenită, / Ești ca naiba de urîtă, / Nu știu cum dracul le-ai pus, / Că pe nas nu ți-au ajuns / Și ți-a rămas nasul gol, / Ca o muchie de topor" [52]. În următorul cîntec descoperim două strigături reunite după criteriul social : „Foaie verde busuioc, / Ian poftim, boieri, la joc. / Ian poftim de mai jucați, / Că va fi de cînd mîncați. / Cine are patru boi, / Are o mie de nevoi. / Dar eu n-am nici o pereche / Pun căciula pe-o ureche / Și mă duc sara la fete" [53].

Cîntecele de joc au o compoziție determinată de structura melodiilor pe care sînt colportate. O caracteristică aproape constantă a lor o constituie prezența refrenului, care poate avea forme diverse : de la reluarea pe cîteva rînduri melodice a unor silabe (la-la-la, hop-hop, di-ri, di-ri ș.a.), pînă la distihuri de sine stătătoare. În unele cazuri textul cîntecului de joc este însoțit de refrene interpretate instrumental [54]. Versul acestor cîntece este cel al liricii noastre populare în genere (de 7—8 silabe, trohaic). Ritmul lor este vioi și se aseamănă cu cel al cîntecelor umoristice, de dragoste [55] și cu cel al strigăturilor. Tempoul lor este de asemenea destul de vioi, măsura versului și a melodiei este alternativă și liberă [56]. Dar spre deosebire de cîntecele „de ascultat", acestea sînt strofice și cezurate [57].

Cîntecele de joc păstrează tradiționala formulă inițială „frunză verde", variind-o în fel și chip. Dintre alte procedee compoziționale reținem : *repetiția* (Hai de-a dura, dura, dura...) ; *enumerările în lanț* (Rața ici, rața colea / Rața paște papura, / Cu rățoiul după ea. / Rața paște papura / Și rățoiul-usturoiul. / Rața trece prin costrei / Cu doisprezece bobocei / Și rățoiul după ei. / Rața ici, rața colea, / Rața trece Dunărea, / Cu bobocii după ea) [58] ; *adresările* („Hai, Catrină, și-mi arată, / Cum jucai, cînd erai fată [59] sau „Ian uitați-vă, feciori / La poale cu colțișori") [60].

[50] O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 136.

[51] Béla Köpeczi, *Une enquête linguistique et folklorique chez les Roumains de Transylvanie du Nord. 1942—1943*, Budapest, 1985, p. 23. Autorul scrie : „Je n'ai pas séparé les deux genres (chansons et cris de dans), parce que les differences ne sont pas toujour très nettes et que le nombre des chansons proprement dites est assez restreint".

[52] AF, nr. 331, f. 53—54 ; s. Crasnoilsc, reg. Cernăuți, inf. Gherman Anisia, n. 1904, colecția E. Junghietu și S. Moraru, 1982.

[53] AF. nr. 158, f. 7 : s. Bădiceni, r. Soroca, inf. Țăruș Maria, n. 1899, colecția M. Savina, E. Țarălungă, M. Zamșa, 1965.

[54] E. Florea, *op. cit.*, p. 103.

[55] *Ibidem.*

[56] *Ibidem.*

[57] *Ibidem.*

[58] G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, 1885, p. 349.

[59] AF, nr. 372, f. 5.

[60] AF, nr. 373, f. 146.

Cîntecele de joc conţin imagini specifice, create prin intermediul personificărilor : „Sus, *opincă*, pînă-n pod, / Sus, *opincă*, sus. / Că mai am vre-o doi-trei zloţi, / Sus, *opincă*, sus, / Că de te-oi găuri, / Sus, *opincă*, sus, / Cu mătasă te-oi cîrpi, / Sus, *opincă*, sus, / La gurgui ţi-oi pune flori, / Sus, *opincă*, sus, / Să ridice prafu-n nori. / Sus, *opincă*, sus" [61] ori „Sărace *picoare moi*, / A dat scîrba peste voi [62].

Dintre tropii cei mai frecvenţi pot fi remarcaţi : metafora, metonimia, epitetul, comparaţia, ironia ş.a. *Metaforă :* „Eu nu-s floare de secară, / Să-nfloresc a doua oară, / Sînt floare de grîu curat, / Ce-am iubit, n-am mai lăsat" [63]. *Metonimie :* „Că la pahar se silea, / Da la tălchig nu prea" [64]. *Comparaţii :* „Cîte fete răsărite, / Toate par flori înflorite" [65]; „Bădiţă, mîndruţa ta / E dreaptă ca secera [66]". *Epitete :* „Şi dă gură frumuşică" [67] ori „Şi-am îmblat vreo şapte sate / După sprîncene-ncordate" [68].

Tendinţa spre exprimarea concisă şi expresivă se materializează deseori în formule aforistice originale, nefiind excluse şi cazurile de preluare a unor expresii consacrate : „Sărace picioare moi, / *A dat scîrba peste voi*" ; „*Şi să joc nu mi se şede*" ; „Să pornim *într-un noroc*" ; „Ba bădiţa minte bine, / Că *el moare după mine*".

Toate cele expuse pînă aici dovedesc, credem, că versurile cîntate în timpul desfăşurării dansurilor populare (cîntecele de joc) constituie o specie de sine stătătoare, cu trăsături specifice (dar şi parţial comune cu alte specii ale liricii populare), cu rădăcini adînci în viaţa poporului nostru, care merită studii speciale.

[61] *Folclor din Stepa Bălţilor*, p. 212.
[62] AF, nr. 373, f. 168.
[63] AF, nr. 156, f. 253.
[64] AF, nr. 231, f. 154.
[65] *Folclor din Cîmpia Sorocii*, p. 263.
[66] AF, nr. 156, f. 253.
[67] *Folclor din Cîmpia Sorocii*, p. 263.
[68] AF, nr. 372, f. 106.

INSCRIPȚIILE DE PE FRONTOANELE CASELOR SĂSEȘTI DIN TRANSILVANIA

HORST KLUSCH

Și astăzi se mai întîlnesc — chiar dacă mai rar decît înainte — pe frontoanele caselor țărănești ale sașilor, inscripții prin care locuitorii își împărtășesc semenilor felul de a gîndi, concepțiile de viață, principiile, dorințele, speranțele.

Cu secole în urmă, pe asemenea frontoane expuse spre străzile satelor puteau fi văzute nu inscripții, ci reprezentări ale unor plante, animale, figuri geometrice sau caractere runice, toate, semne prin care locuitorii de pe atunci încercau să influențeze sau să domine mediul natural sau social. Pentru contemporani, asemenea reprezentări erau la fel de accesibile, în înțelesurile lor, cum ar fi pentru noi cuvîntul scris. Din această gamă de imagini au mai rămas, pe frontoanele triunghiulare ale unor case, unele ornamente, chiar dacă înțelesul lor simbolic — modificîndu-se treptat, o dată cu trecerea anilor — nu mai poate fi reconstituit astăzi decît cu aproximație. (O asemenea limbă magică a imaginilor avea pe vremuri sarcina de a influența forțele supranaturale, de a speria duhurile rele, de a deschide casa pentru cele bune, de a alunga bolile, de a implora geniile fertilității, de a se opune amenințărilor tuturor relelor care ar fi putut primejdui casa. Semnificația unor asemenea dialoguri între om și lumea din jur ne-a fost transmisă prin unele basme străvechi și păstrată în texte de la începuturile evului mediu.)

Evul mediu însuși a preluat, chiar dacă modificînd conținutul, această simbolistică de la antichitate, a continuat-o și a îmbogățit-o adesea cu noi motive și reprezentări simbolice. Unele biserici în stil romanic și gotic din Europa centrală înfățișează sub streșini asemenea animale fabuloase sau capete de demoni, a căror semnificație era deosebit de importantă pentru constructorii și contemporanii lor. Figurile de animale din tablele de ceramică de pe unele mănăstiri românești din Moldova au avut, probabil, semnificații similare. Și tot în evul mediu s-a început și înscrierea unor sentințe latinești pe peretele exterior al unor construcții, ca bisericile, primăriile, școlile sau chiar casele particulare. Curentele culturale ale Renașterii au extins asemenea obiceiuri și în mediile țărănești, astfel că, în secolul al XVI-lea, numeroase asemenea inscripții — formulate în limba germană — au apărut pe frontoanele locuințelor sătești, exprimînd problematica vieții de toate zilele, cu bucuriile, succesele, suferințele și nevoile ei. O dată cu dezvoltarea tehnicilor și cu progresele vieții sociale, necesitatea unei asemenea inscripții cu intenții magice s-a pierdut, multe din ele au căzut în uitare. Este meritul unei cercetătoare ca Emil Sigerus [1],

[1] *Sächsische Inschriften auf Möbeln und Geräten in Siebenbürgen*, în *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*, vol. V, 1896, p. 205—206.

Joseph Haltrich [2], Hans Ungar [3], Julius Gross [4] ş.a. că au recuperat multe din ele şi au făcut posibilă clasificarea lor tematică.

Inscripţiile de pe frontoanele caselor săseşti din satele Transilvaniei exprimă, prin conţinutul lor, concepţiile locuitorilor sau ilustrează activitatea lor, atitudinea lor faţă de problematica socială şi, de cele mai multe ori, sînt formulate cu vigoare spontană şi austeră, cu umorul neiertător specific omului de la ţară. O parte din asemenea devize frontonale pot fi considerate drept documente ale timpului, altele sînt ,,spuneri" cu conţinut general omenesc.

Grija pentru familie, pentru bunăstarea şi adăpostirea ei reprezintă ţelul principal al activităţii constructive, iar clădirea ridicată constituie nu numai un adăpost, ci înseamnă, în acelaşi timp, un simbol al statutului, bogăţiei, calităţii sale de gospodar chibzuit. (O zicătoare locală şi spune : ,,Cînd sasul n-are altceva de făcut, îşi dărîmă casa şi şi-o clădeşte la loc".) Dar că, la terminarea lucrului, se gîndeşte şi la costul acestei întreprinderi, o dovedesc o serie întreagă de inscripţii, cum ar fi cea de pe o casă din Petreşti (Sebeş—Alba) :

Stai, prietene, stai bucuros /	Du stehst o Freund und freust dich /
Să-mi vezi acuma casa nouă /	Mein neugebautes Haus zu sehn ; /
Dar strigă-mă şi-ntreabă-mă	Doch rufe an und frage mich, /
frumos / Şi-am să-ţi răspund	Ich will dirs wahrlich frei gestehn, /
cu-o vorbă, două / Dai bani	Die Kost ist gross, die Arbeit
din greu, şi munca-i grea / Şi	schwer. / Und letztlich wird der
suflă vîntu-n punga ta.	Beutel leer.

Inscripţii asemănătoare s-au înregistrat la Prejmer, Agnita (unde tonul este mai ,,drastic") :

Să ne ferească Dumnezeu de vremea scumpă, dar / şi de zidar, şi de tîmplar, /	Bewahr uns Gott vor teurer Zeit, / vor Maurer und vor Zimmerleut.

La care se reproduce şi răspunsul — la început verbal — al meseriaşilor :

Dar şi de îndurarea preoţească.	Und vor geistlicher Bermherzigkeit.

Se pot cita asemenea inscripţii la Hărman, Brădeni, Slimnic şi Codlea. Şi un ţăran din Ruja şi-a pus pe frontonul casei :

O casă mare, dar pe dinăuntru goală / o construieşte un gospodar fără socoteală. / Însă o căsuţă mică, cu ungherele pline, / spune şi despre gospodar şi despre gospodină bine.	Ein grosses Haus und nichts darin, / Bringt manchen Wirthen von dem Sinn. /Aber ein kleines Haus und alle Winkel voll, / Das ziert den Wirthen und die Wirthin wohl.

[2] *Deutsche Inschriften aus Siebenbürgen*, în *Den Mitgliedern der am 31. Juli, 1, u. 2. August 1867 in Schäßburg tagenden Vereine : der Verein für siebenbürgische Landeskunde und der siebenbürgische Haupt-Verein der Gustav-Adolph-Stiftung gewidmet von der Stadt Schäßburg*, 1867, Hermannstadt, p. 7—58.

[3] *Sächsischer Häuserschmuck*, în „Die Karpathen", an 1, 1907/08, p. 710—718.

[4] *Sprüche an Häusern Burzenländer Gemeinden*, în *Siebenbürger Bote*, 1927, p. 135—153.

Acest fel de inscripții se referă, cum e și firesc, și la cei pentru care se clădește o asemenea locuință și adăpost :

Vîrstnic de șaptezeci fără trei, / Clădit-a casă pentru fecior și nepoței / Johannes Binder, singur, singurel.

Siebzig Jahr alt, sprich drei minder, / Gründete für Kindeskinder / Dieses Haus Johannes Binder.

În trecut, casele țărănești erau în mare parte acoperite cu stuf. Trecerea la acoperișul cu țiglă a fost, firește, legată, în multe cazuri, de dificultăți care nu țineau doar de condițiile materiale. La Petrești, de pildă, în județul Alba, a existat o asemenea inscripție din secolul al XVIII-lea :

Acoperișu-acesta, fraților, să-l dăm jos, / Și să-ntocmim altul de țigle, frumos. /

Ihr Brüder, reisst die grauen Strohdächer nieder, / Und mit den roten Ziegeln bauet lustig wieder.

La Reghin, s-a înregistrat în secolul al XIX-lea o inscripție care ne duce cu gîndul la alt fel de dificultăți — legate, firește, de condițiile materiale ale unei ase menea schimbări gospodărești :

Dați zor, frați sași, să dăm acuma jos / Acoperiș de stuf nu este cuviincios. / Avem acolo țigle-a-șezate-n rînd frumos. / Numai, vedeți, femeile să nu se deștepte, / C-atunci acoperișul nostru de țiglă are să mai aștepte.

Frisch auf, ans Werk, ihr Sachsenbrüder, / Reisst nur die Strohgebäude nieder, / Denn Dachziegel, die stehn gar gut, / Aber lasst euch nicht die Weiber aufwecken, / Sonst werdet ihr nicht mit Ziegeln decken.

Întemeierea unei asemenea așezări gospodărești reprezintă, firește, un eveniment și un prilej de angajament de viitor. Iată, în acest sens, o altă inscripție din Petrești :

Să-ți faci o casă — cere îndemînare, / Să ai o casă — ești, cum se zice, un om cu stare. / Dar să trăiești fericit în ea — acesta-i lucrul cel mai mare.

Ein Haus zu bauen braucht Geschick / Ein Haus zu haben ist ein Glück, / Drinnen glücklich leben, Meisterstück.

În anumite cazii, pe lîngă inscripția tradițională, pe frontonul casei se mai adaugă anul zidirii. Se găsesc, deși mai rar, și asemenea inscripții în care ridicarea casei este legată de anumite împrejurări istorice. Iată, spre pildă, la Reghin :

În anul, / Cînd a fost o iarnă grea. / În anul, / Cînd rusul se răscolea.

In dem Jahr, / Da der kalte Winter war, / In dem Jahr, / Da der Russ rebelisch war.

O gamă întreagă de inscripții sînt dedicate relațiilor de prietenie, de frăție și întrajutorare între oameni și ironizează tendințele de răutate și de invidie. La Netuș, de exemplu, s-a înregistrat inscripția :

Privește-te pe tine, nu pe mine, / Dac-am greșit, fă tu mai bine; / Și să-mi trăiască prietenul adevărat, / Iar pe dușman să-l ia cel necurat.

Sieh auf dich und nicht auf mich, / Und wo ich fehle, bessre dich; / Es leben gute Freunde! / Der Teufel hol'die Feinde!

Exemplele citate mai sus arată limpede că sensibilitatea și simțul formulei lapidare se întîlnesc frecvent și caracterizează atitudinea de viață a populației sătești transilvane. Atunci cînd gospodarul se gîndește să invoce și experiențele sale temeinice de viață, întîlnim inscripții care se vădesc nu numai profesii de credință ale localnicilor, ci și adevărate învățăminte de viață pentru cei care, trecînd pe ulițele satului, își ridică ochii spre frontoanele astfel înfrumusețate. Hîrnicia, simțul cinstei, fidelitatea, modestia sînt înscrise ca norme de comportament și de viață. Astfel sună o scriere pe o casă la Dacia, lîngă Rupea :

Pe cei bătrîni tu să-i cinstești, copil n-ai să rămii cum ești / Cum ești acum tu au fost ei, / și tu ca ei ai să îmbătrînești.

Die Alten ehre stets, du bleibst nicht ewig Kind; / Sie waren was du bist, und du wirst was sie sind.

Sau la Măeruș

Nimic să nu încerci fără de chibzuială / că n-ai să faci nici o scofală.

Tue nichts, ohne Rat, / So gereut es dich nicht nach der Tat.

Sau, un alt exemplu, la Petrești (Alba) :

De te vorbește cineva de rău, nu-ți fie teamă, / tu să trăiești așa, cum pe ei nimeni să nu-i ia în seamă.

Spricht jemand schlecht von dir, so sei es ihm erlaubt. Du aber lebe so, dass keiner es ihm glaubt.

La Criț și la Cristian (lîngă Brașov) s-au găsit asemenea inscripții :

Auru-l cunoști cum sună pe tejghea, / și pasărea după cîntarea sa. / Și tot așa pe om după vorbirea lui îl știi / în orice loc l-ai întîlni.

Gleichwie das Gold an seinem Klang, / Und der Vogel an seinem Gesang, / so auch der Mensch an seinen Worten / wird erkannt an allen Orten.

Dragostea de muncă și hărnicia au fost dintotdeauna calitățile cele mai de preț ale țăranilor transilvăneni. Inscripții ca cele de mai jos, aflate pe case din Criț și Șaroș pe Tîrnave, de pildă, o dovedesc :

Din munca mea e tot ce-adun, / Pămîntului i-o-ngrop în sîn / Și mă aștept și să mă răsplătească, / Că-mi va reda-nzecit / Ce-am strîns și ce-am agonisit. / Și înzecit și însutit.

Mein Kapital ist Arbeit bloss, / Das leg ich in der Erde Schoss / Auf hohe Zinsen nieder, / Und dieser gibt mir allemal, Die Zinsen samt dem Kapital / Vielhundertfältig wieder.

Iar în Sighișoara, găsim un astfel de îndemn :

Atîta cît ești tînăr să te străduiești / Și treaba-ți cît mai bine s-o înfăptuiești.

In deiner Jugend sollst du dich / Zur Arbeit halten fleissiglich, / Hernach gar schwer die Arbeit ist, / Wenn du zum Alter kommen bist.

Mîndria gospodarului care-și știe dusă la capăt munca de o viață apare deseori în scrierile de pe frontoane. De exemplu, la Șaeș :

Cinstit și prețuit e-orice țăran, / Pămîntul bine și-l gospodărește. / Și cine rîde de un țăran / Acela rău om este.

Der Bauer ist ein Ehrenmann / Er baut gut das Feld, / Wer einen Bauern spotten kann, / Der ist ein schlechter Held.

Au existat, firește, numeroase inscripții care vorbesc despre nedreptățile și abuzurile cărora le-au căzut victimă țăranii din regiunile Transilvaniei. Iată, de pildă, la Noul Săsesc :

Și împăratu-și vrea birul greu, / Și popa-și ține rangul de om liber, / Notarul spune : liber sînt și eu, / Și nobilul nu dă nimic de la el, / Iar cerșetorul nu are nimic nici el, / Țăranul dă, sărac de el, / Ca toți aceștia să trăiască.

Der Kaiser will seinen Tribut haben, / Der Geistliche seine Freiheit, / Der Amtmann spricht : Ich bin auch frei ; / Der Edelmann gibt nicht, / Der Bettelmann hat nichts, / Der arme Bauer muss geben, / Dass diese alle können leben.

După cum se vede, inscripțiile de pe fațadele caselor, cum sînt cele din care am citat mai sus, vorbesc cu elocvență despre problemele pe care le ridicau împrejurările sociale și istorice ale veacurilor trecute, iar texte de acest fel capătă astfel însemnătate și valoare istorică. Poveștile idilice despre așa-numitele „vremuri bune" se văd și în acest fel infirmate. În secolele din care datează ele — de la al XVII-lea pînă la al XIX-lea — războaiele, asuprirea turcească și întregul cortegiu de necazuri, molimele, restrîngerea legăturilor comerciale și, toată vremea, exploatarea la care erau supuși țăranii îi aduceau adesea în condiții de sărăcie pe care munca și hărnicia lor nu o puteau alina. Iată, în acest sens, o scriere pe o casă din Prejmer :

Vai de cel ce, / Intră-n război cu lumea asta mare. / Lumea n-are îndurare / De sărac n-are cruțare. / Dacă te supui / ea te va birui.

Weh dem, der ins Gefecht / Kommt mit dem Weltgeschlecht ; / Die Welt ist ohn' Erbarmen / Und schonet nicht der Armen / Fällt man gleich vor ihr nieder, / Setzt sie sich doch wider.

Faptul că și în perioada dictaturii ceaușiste, deci în perioada de cea mai severă cenzură politică, unii au îndrăznit să-și comunice pe frontoanele

Fig. 1. — Locuințe săsești din Cristian, jud. Sibiu, cu inscripții pe fronton — Str. I, nr. 16.

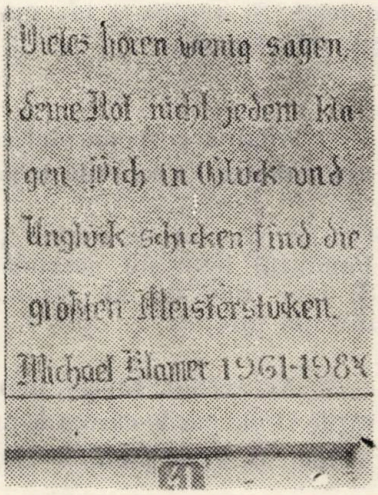


Fig. 2. — Locuințe săsești din Cristian, jud. Sibiu, cu inscripții pe fronton — Str. I, nr. 41.

caselor problematica vieții, o dovedește o inscripție din comuna Cristian (Sibiu), care poate fi citită și astăzi :

Poți auzi multe dar puține să vorbești. / Necazurile tale nimănui să le destăinuiești. / Norocul și ghinionul îți cer aplecare / Și stăpînindu-le pe toate / aceasta-i lucrul cel mai mare. / Michael Klamer 1961—1984

Vieles hören wenig sagen, / Seine Not nicht jedem klagen, / Dich in Glück und Unglück schicken / Sind die grössten Meisterstücken. / Michael Klamer 1961—1984

Oricît de numeroase sînt asemenea inscripții care vorbesc despre înțelepciunea, experiența de viață, cultura, chibzuiala sau dorința de glumă ale țăranilor și oricît de diferit ni s-ar părea uneori cuprinsul lor în regiunile întîlnite, fie ele transcrise în versuri sau proză, putem totuși găsi note comune. De remarcat, astfel, este faptul că, doar cu puține excepții, inscripțiile pe frontoane sînt toate în limba germană și nu în dialectul săsesc. Raza lor de răspîndire, uneori în regiuni depărtate, arată că atunci cînd o asemenea deviză plăcea, era preluată și în alte sate. Prin aceasta, inscripțiile pe frontoane — ca, de altfel, întreaga creație populară a sașilor transilvăneni — pot fi considerate înrudite deaproape cu cîntecul popular.

D. CARACOSTEA ȘI G. CĂLINESCU

După cum este cunoscut, George Călinescu a fost ales membru titular al Academiei Române la data de 29 mai 1948. Referatul de recomandare a fost întocmit și prezentat, din însărcinarea Secției literare, de D. Caracostea. Acest referat a fost publicat de Iordan Datcu după un manuscris pus la dispoziție de familia lui D. Caracostea și aflat, atunci, în posesia acesteia („Orizont", nr. 7 (222), din 15 iunie 1972, p. 7: *Arghezi și Călinescu la Academia Română*).

Cercetări mai recente ne-au dus la convingerea că textul manuscris publicat de Iordan Datcu era forma unei prime redactări — din 16 mai 1948 — de către D. Caracostea a referatului său. Forma finală, ușor refăcută, cu intervenții ce marchează preocuparea lui Caracostea pentru precizie și o formă mai îngrijită, se află în Arhiva Academiei și poartă data de 29 mai 1948.

Dată fiind însemnătatea de excepție a celor două personalități în cultura noastră națională, locul și rolul pe care atît D. Caracostea, cît și fostul său elev de la Liceul „Gh. Lazăr", George Călinescu, l-au avut în istoria folcloristicii românești, credem că venim în întîmpinarea cercetătorilor interesați publicînd integral textul definitiv al recomandării prin care D. Caracostea propunea alegerea lui George Călinescu la Academia Română:

Șed. — 29 mai 948

Domnilor colegi,

Una dintre cele mai simțite nevoi ale Secției literare este aceea de a dezvolta preocupările de critică și istorie literară. Pe cînd filologia și filozofia au cîte doi reprezentanți în secția noastră, studiul literaturii nu are decît unul. Creațiunea poetică fiind principalul obiect al acestei discipline, ea cere, pe lîngă imperativele științifice, și un dar deosebit de receptivitate însoțit de talentul de a împărtăși sugestiv. Totdeauna domeniul acesta a lăsat un loc larg controverselor și interpretărilor, lucru explicabil prin natura lui. Este deci necesar ca principalele direcții să fie reprezentate cu pricepere și sinceritate, rămînînd ca viitorimea să stabilească gradul de îndreptățire al punctelor de vedere deosebite.

În critica și istoria literară de azi, se simte tot mai vie prezența d-lui G. Călinescu. În formațiunea sa intră principalele exigențe ale disciplinei: bogată informație bibliografică, arhivistică, variante, ediții, spre a încadra deplin textul literar, privit totdeauna ca izvorul principal. Această preocupare de amănunt l-a dus cu necesitate la cercetarea izvorului prim: manuscrisul, scoțînd la iveală inedite și împrospătînd uneori informația. Pe linia aceasta, a fost ajutat de cercetările de istorie făcute în arhivele italiene, în cadrul prielnic al Școlii române de la Roma. Acolo s-a dezvoltat și interesul său pentru artele plastice, atît de necesare studiilor de literatură prin lămurirea reciprocă a artelor. Setea de a merge la izvor și a se documenta a făcut din d-l Călinescu un pasionat cercetător în biblioteca și depozitele de manuscrise ale Academiei Române: și cine a lucrat temeinic aici rămîne toată viața legat de instituția noastră.

Amănunțita cunoaștere a faptelor n-a covîrșit la acest cercetător nevoia de a pătrunde esența lor. Preocupările de estetică s-au adăugat peste înclinările impresioniste ale anilor de tinerețe. O însemnată componentă în formațiunea sa a fost contactul cu acele părți din doctrinele moderniste cu care avea afinități temperamentale. Pasiunea pentru literatură este confirmată și de grija de a încadra fenomenele literare în ansamblul lor comparativ, ajutat fiind în aceasta de cunoașterea literaturilor romanice apusene și, în parte, a celor germanice.

Cu această pregătire și în slujba acestor preocupări, d. Călinescu a adus și talentul de pregnantă expresie, calitate bine venită celor chemați să interpreteze literatura națională. Darul său de a concretiza printr-o imagine o configurație literară și mai ales talentul de portretistică dau adesea o savoare deosebită paginilor sale.

Criticele literare, care n-au fost încă adunate în volum, oferă adesea prilejul de a constata că, pentru d. Călinescu, istoria și estetica nu sunt discipline antagoniste, cum se susține curent, ci sunt două fețe ale aceleiași realități chemate să colaboreze pentru a lămuri creațiunile. Relevez, bunăoară, studiul său asupra lui *L. Rebreanu*, în care opera este văzută în perspectivă istorică, descifrînd din nuvelistica începuturilor dezvoltarea romancierului de mai tîrziu.

Iar dintre eseurile asupra poeţilor contimporani, amintesc paginile îndrăzneţe asupra lui *Tudor Arghezi*.

Un loc deosebit în opera d-lui Călinescu ocupă biografiile scriitorilor. Amintesc *Viaţa lui M. Eminescu*, premiată de Academia Română, şi mai ales *Viaţa lui Creangă*, urmărită nu numai în ascendenţa scriitorului, dar aşezată în cadrul larg : oameni şi lucruri ale Moldovei, străbătută de Siret.

Nevoia de bogată informaţie prin studiul izvoarelor şi cercetarea manuscriselor este ilustrată prin volumele sale *Opera lui M. Eminescu*. În această explorare a manuscriselor, a fost condus nu atît de cerinţa filologică de a stabili filiera textelor în vederea plăsmuirilor definitive, cît de ideea că adevărata pulsaţie a unui scriitor, ce are el mai caracteristic, stă în primele revărsări ale spontaneităţii sale creatoare şi nu în realizările în care predomină intenţia de formă stăpînită.

Aceeaşi nevoie de a urmări viaţa literară în cadrul ei larg a prezidat şi la *Istoria literaturii române*, largă frescă văzută epic, în care darul de portretistică a scriitorilor serbează adesea adevărate triumfuri. Ne-ar duce prea departe să ne oprim analitic la această operă care, oricîte rezerve s-ar putea face, marchează o dată în istoriografia noastră literară.

Pe baza acestei activităţi, s-a întrunit la Iaşi, la 11 martie 1944, comisia pentru recomandarea unui profesor titular la catedra de Istoria literaturii române moderne. În faţa acestei comisii, din care făcea parte şi colegul Iordan, am susţinut din partea Universităţii din Bucureşti recomandarea d-lui Călinescu pentru meritele sale deosebite, consfinţite prin numirea sa acolo şi apoi prin transferarea sa la Bucureşti.

De necontenita lărgire a orizontului stă dovadă recenta sa lucrare : *Impresii asupra literaturii spaniole*, un intermezzo pe claviatura unei alte configuraţii literare, menită să-i îmbogăţească planurile de rezonanţă proprie.

Pentru viitor, este de prevăzut că, după anii de *Sturm und Drang*, această personalitate va ancora în portul de limpezire clasică a propriei firi.

D-nul Călinescu a desfăşurat şi o remarcabilă activitate de beletristică pură. Aceasta actualizează vechea controversă maioresceană : dacă cei înzestraţi cu dar poetic pot fi şi drept interpreţi ai creaţiunii altora. Dar istoria literară oferă exemple de critici dublaţi cu beletrişti : Lessing, Sainte-Beuve, Fr. Th. Vischer, Carducci, ca să amintesc numai pe aceştia. Vocaţiunea epică a d-lui G. Călinescu se vede îndeosebi din romanul său *Enigma Otiliei*. Operă remarcabilă prin organizare, prin figurile zugrăvite — bătrînul tutore avar şi figura paradoxală a lui Stănică Raţiu —, prin psihologia eroinei, oscilantă între cele două tipuri de pretendenţi, şi mai ales prin faptul că realizează, în cadrul vieţii de familie a unei mahalale, romanul nepărtinitor al vieţii bucureştene la începutul acestui secol. Prin această operă, D-nul Călinescu şi-a cucerit dreptul de cetăţenie în literatura propriu-zisă.

Pentru toate meritele arătate, Secţiunea literară socoteşte că prezenţa d-lui Călinescu este necesară în Academia Română şi-l propune plenului pentru a fi ales membru activ, în credinţa că vom avea în el un bun sfetnic şi un luminat colaborator.

ss/D. Caracostea
29, V. 948"

(*Arhiva Academiei*, Dos. A—3, 1948, filele 232—233).

Text stabilit şi prezentare de
Al. Dobre

FOLCLORUL MUZICAL SIBIAN ÎN CULEGERILE LUI ACHIM STOIA DIN ARHIVA INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR DIN BUCUREŞTI *

GHIZELA SULIŢEANU

S-au împlinit anul acesta opt decenii de la naşterea folcloristului şi compozitorului Achim Stoia (VII/1910 — IV/1973), unul dintre valoroşii reprezentanţi ai şcolii româneşti de etnomuzicologie, preconizate de Dumitru D. Kiriac şi iniţiată practic de Constantin Brăiloiu şi

* Extras din studiul în curs de realizare *Folclor muzical din satul Mohu, jud. Sibiu, cules de Achim Stoia*, de Ghizela Suliţeanu.

George Breazul. Student al acestora, la Conservatorul din Bucureşti, între anii 1927 şi 1931, Achim Stoia s-a format nu doar în vederea creaţiei componistice de inspiraţie folclorică, dar a fost îndreptat şi spre culegeri metodologice de folclor muzical în mediul său natal, respectiv satul Mohu, judeţul Sibiu. În această perioadă are loc şi înfiinţarea celor două centre ce aveau să fie vitale pentru dezvoltarea etnomuzicologiei româneşti privind necesitatea culegerii şi arhivarea sistematică a materialului folcloric muzical, operaţie gîndită încă de la sfîrşitul veacului trecut de Dumitru D. Kiriac[1]. Astfel, în anul 1927, George Breazul înfiinţează Arhiva Fonografică a Ministerului Cultelor şi Artelor, realizînd un prim chestionar complex de investigaţie folclorică, cu rolul de îndrumător de culegere. În anul următor, Constantin Brăiloiu, în calitatea sa de secretar al Societăţii Compozitorilor Români, ne apare nu numai ca fondatorul Arhivei de Folclor a acesteia, dar totodată şi ca autorul broşurii *Schiţă a unei metode de folclor*[2], editată la un an de la apariţie la Paris şi apoi la Zürich în limba franceză[3], ca veritabil îndrumar metodologic cu răsunet internaţional al şcolii etnomuzicologice româneşti.

Pe această cale, tînărul student, atras iniţial de compoziţie, s-a orientat în primul rînd către filonul muzicii populare, realizînd în timpul vacanţelor, la îndemnul profesorilor săi, şi primele culegeri de folclor, în special din satul său natal, înregistrate pe cilindrii de ceară ai fonografului cu care fusese echipat la plecarea din Bucureşti. Astfel, în anii 1930 şi 1931 şi, ulterior, în 1933 şi 1940, Achim Stoia îmbogăţeşte pe rînd ambele arhive, cu un frumos şi reprezentativ material folcloric muzical, însumînd 347 de materiale înregistrate pe 224 de cilindri de fonograf, cea mai mare parte din localitatea Mohu, apoi — prin culegeri sporadice — şi din alte localităţi sibiene, ca : Veştem, Galeş, Apoldul de Sus, Slimnic, Tălmaciul şi Răşinari

Foto 1

Pe de altă parte, o contribuţie însemnată la formarea ca folclorist a lui Achim Stoia a avut-o participarea sa ca student în 1929, alături de profesorul său Constantin Brăiloiu, la cercetarea monografică a comunei Drăguş[4], în cadrul expediţiei şcolii monografice sociologice,

[1] Aşa cum reiese din memoriile înaintate Ministerului Învăţămîntului, în anii 1892, 1893 şi 1923. V. Ghizela Suliţeanu, *Cu prilejul apariţiei volumului D. G. Kiriac „Cîntece populare româneşti"*, în „Revista de folclor", tom VII, 1961, nr. 1—2, p. 82—93.

[2] C. Brăiloiu, *Schiţă a unei metode de folclor muzical*, în „Boabe de grîu", an II, 1931, nr. 4.

[3] *Esquisse d'une méthode de folklore musical*, Paris, 1931, şi în „Musica Aeterna", II, Zürich, 1949, p. 211—232; *Encyclopédie de la musique*, Paris, Ed. Fasquelle, 1958.

[4] În anul 1929, la Drăguş, Făgăraş, participă ca etnomuzicologi Constantin Brăiloiu, Hary Brauner, Matei Socor şi Achim Stoia, apud Henri H. Stahl, *Şcoala fonografiei sociologice*, în vol. omagial D. Gusti, *Şcoala sociologică de la Bucureşti*, Institutul Social Român, 1937, p. 171—206.

fundamentată şi condusă de prof. Dimitrie Gusti. Caracterul complex, multi lisciplinar al acesteia a fost însuşit de Constantin Brăiloiu, avînd o înrîurire hotăritoare asupra viziunii teoretice şi metodologiei etnomuzicologiei.

Se cunoaşte faptul că, începînd de la această dată, şcoala românească de etnomuzicologie şi-a lărgit mult orizontul de cunoaştere prin accentuarea atributului funcţionalităţii folclorului muzical ca fenomen implicat în existenţa factorului uman, deci cu mult timp înaintea cercetărilor de antropologie muzicală, preconizate de şcoala americană de etnomuzicologie prin Alan Merriam, trei decenii mai tîrziu[5]. Astfel, avem în vedere că — începînd din 1930, deci după participarea lui Achim Stoia la acţiunea de la Drăguş a şcolii sociologice româneşti —, culegerile au fost realizate în lumina acestui nou tip de cercetare, cu atît mai mult cu cît mentorul său, Constantin Brăiloiu, avea să ducă mai departe — prin a sa *Schiţă a unei metode de folclor muzical* —, consecinţele teoretice şi metodologice ce au caracterizat ulterior etnomuzicologia românească.

Materialul folcloric muzical cules de Achim Stoia şi aflat în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor din Bucureşti provine din cele două foste arhive menţionate mai înainte. Se pare însă că doar culegerea din 1940 a provenit de la arhiva fondată de George Breazul, cilindrii respectivi fiind primiţi şi catalogaţi în arhiva noului Institut de Folclor la înfiinţarea acestuia, în primăvara anului 1949[6]. Începînd din această perioadă, amploarea dată cercetării întregului fond folcloric, prin realizarea unor secţii speciale pe ramuri disciplinare ca : etnomuzicologia, folcloristica literară şi coreologia populară, a dus astfel la mărirea numărului de cercetători. Şi o dată cu înzestrarea corespunzătoare a serviciului tehnic şi a bibliotecii, s-a continuat firesc şi operaţia de catalogare şi sistematizare a Arhivei. Pe măsură ce culegerile se înmulţeau şi metodologia se perfecţiona, materialul obţinut în trecut, şi mai ales cel înregistrat pe cilindrii de fonograf, reprezentînd zorile cercetării ştiinţifice — fundamentate de astă dată pe documentul sonor —, căpăta o importanţă deosebită. Şi, în acest sens, culegerile lui Achim Stoia din judeţul Sibiu reprezintă nu numai un material astfel consemnat în urmă cu peste o jumătate de veac, dar şi primele înregistrări dintr-o seamă de localităţi şi în special din satul Mohu, apte să constituie un foarte bun fond folcloric de studiu. Dacă mai înainte şi după anul 1949[7], folclorul muzical din zona judeţului Sibiu a mai fost în atenţia şi a altor cercetători[8], prin culegeri realizate la Bucureşti sau pe teren, culegeri relativ sporadice sau urmărind cîte o singură categorie folclorică, lui Achim Stoia îi revine meritul de a fi pregătit un consistent fond pentru o eventuală cercetare cu caracter monografic privind folclorul muzical din satul său natal, iar prin acesta posibilitatea de referire documentară la un material folcloric muzical compact, bogat şi reprezentativ pentru judeţul Sibiu.

Una dintre calităţile principale ale materialului cules de Achim Stoia în zona sibiană o formează abordarea aproape a tuturor categoriilor folclorice, din care lipseşte însă folclorul copiilor, posibil neglijat tocmai din pricina accesibilităţii lui, accentul fiind pus pe repertoriul tineretului şi maturilor. Astfel găsim : cîntece de leagăn, cîntece rituale funebre, nupţiale, de seceră, clacă, secetă, sînziene, Ispas, Paşte, Florii, altele ţinînd de sărbătorile de iarnă, cîntece bisericeşti, de stea şi colinde, apoi doine instrumentale şi vocale, predominant pastorale şi la fel de interesante balade, reprezentînd un repertoriu relativ bogat şi variat (*Mioriţa, Şarpele, Milea, Ilincuţa, Ghiţă Cătănuţă, Toma, Şandru, Gruia lui Novac, Cîntecul lui Iancu, Nevasta fugită, Logodnicii nefericiţi, La temniţă la Boiţa*), precum şi grupa mare a cîntecelor cu subcategoriile ei (de recrutare, de armată, pastorale, haiduceşti, de înstrăinare, de dragoste, de divertisment, cîntecele patriotice şi romanţe de factură populară etc.).

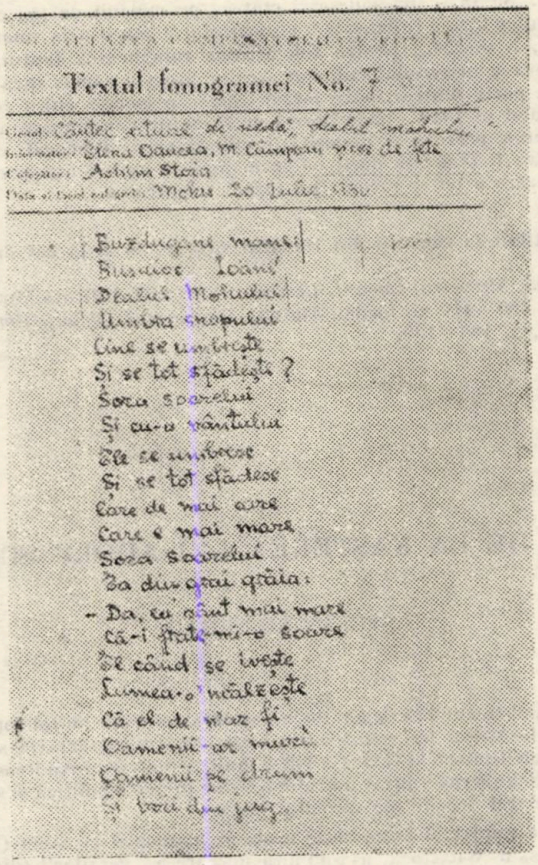
Muzica dansurilor populare este de asemeni foarte bine reprezentată prin cele 83 de melodii executate, în marea lor majoritate, la fluierul mare ca instrument zonal cu cea mai mare frecvenţă, aflat în practica majorităţii bărbaţilor, apoi — în număr mai redus — cele

[5] Alan Merriam, *The Anthropology of Music*, New York, University Press, 1964.

[6] Realizată în martie 1949 de către Ovidiu Bîrlea şi Ghizela Sulităeanu, după fişele de fonograf incluse în cilindrii primiţi.

[7] Avem în vedere faptul că, începînd din 1949, cercetările folclorului şi etnografiei din Transilvania au intrat în aria de activitate a Institutului din Cluj, pe atunci filială a Institutului din Bucureşti.

[8] Hary Brauner (1930, 1933), Const. Brăiloiu (1931, 1932, 1937), C. Gheorghiu (1932), Ioan R. Nicola (1933), I. Cristescu (1934), I. L. Cocişiu (1936), C. Bugeanu (1939), E. Riegler Dinu (1948), E. Comişel-Dragnea (1940, 1950), G. Sulităeanu (1950, 1951, 1968), Fl. Comişel (1950), R. Weiss (1951), I. Herţea (1964, 1968), C. Bărbulescu (1959, 1971, 1977), V. Dosios (1959) A. Bucşan (1959, 1969, 1970, 1977), C. Georgescu (1966), L. Georgescu, M. Kahane (1970), A. Giurchescu (1978), S. Popa (1976, 1979).



Textul fonogramei No. 7

Buzduganu mare
Bunicuţ Ioane
Dealul Mărului
Umbra omului
Cine se umbreşte
Şi se tot sfădeşte ?
Soru Soarelui
Şi cu-o vântului
Ele se umbresc
Şi se tot sfădesc
Care de mai are
Care e mai mare
Soru Soarelui
Da dus-o-ai grăia :
– Da, eu sînt mai mare
Că-i frăţîne-mio soare
Şe cînd se iveşte
Lumea-o înălţeşte
Că el de mare fi
Oamenii ar muri
Oamenii pe drum
Şi boii din jug

Foto 2

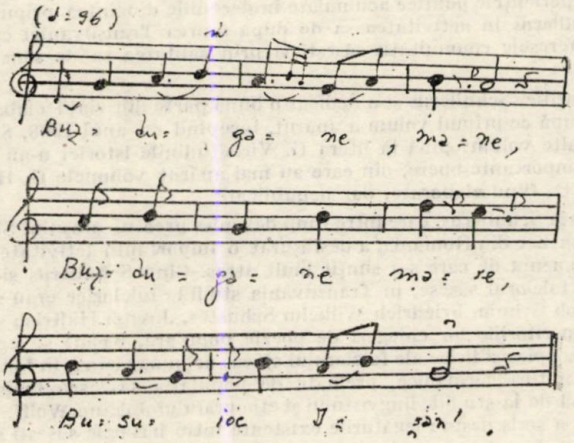


Fig. 3

executate la vioară. Se mai află culese şi cîntece pe melodii de joc cu text de strigătură, însă cu funcţia de cîntec fără a fi dansate[9], ci doar cîntate cu ocazia unor petreceri.

Este, desigur, o pierdere pentru folcloristica românească faptul, constatat şi de aiţi colegi, că aproape întreg materialul cules de Achim Stoia a rămas încă nepublicat[10].

De asemenea, parte dintre aceste înregistrări — respectiv culegerea din 1940, preluată din Arhiva Ministerului în 1949 — este lipsită de fişele de consemnare a textelor, încît, dacă avem în vedere starea precară a majorităţii cilindrilor de fonograf, eventualele transcrieri muzicale nu vor putea fi realizate decît de specialişti cu experienţă şi cu o bună cunoaştere a folclorului local pentru a putea reconstitui textele respective.

[9] Procedeu întîlnit la românii din Banatul sîrbesc, ca şi la cei din Maramureş şi nordul Moldovei.

[10] Viorel Cosma, *Muzicieni români. Lexicon*, Bucureşti, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, 1970, p. 409—410 şi Iordan Datcu, *Dicţionarul folcloriştilor*, vol. II, Bucureşti, Editura Litera, 1983, p. 188—189.

125 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI ADOLF SCHULLERUS

ŞTEFAN SIENERTH

S-au împlinit anul trecut 125 de ani de la naşterea eminentului folclorist şi lingvist sibian Adolf Schullerus (1864—1928). Împreună cu alţi cărturari din generaţia sa — din care amintim pe istoricii Friedrich Teutsch şi Georg Adolf Schuller, lingvistul Andreas Scheiner şi scriitorul Oskar Wittstock—Schullerus a jucat un rol hotărîtor în viaţa politică şi ştiinţifică a comunităţii săseşti în primele trei decenii ale secolului nostru.

Pe plan politic a fondat, deja ca tînăr profesor gimnazial la Sibiu (1893), împreună cu Andreas Scheiner şi Oskar Wittstock, aşa-numita mişcare a „verzilor" (die Grünen). Această grupare a fost înfiinţată cu scopul de a crea o platformă politică care să se opună atît acţiunii de nivelare naţională dusă de guvernul de la Budapesta, cît şi tendinţelor de împăciuire şi de aclamare, prin care se caracteriza politica cercurilor conservatoare săseşti („gruparea negrilor"/ die Schwarzen). Experienţele politice acumulate în deceniile dinaintea primului război mondial i-au servit lui Schullerus în activitatea sa de după unirea Transilvaniei cu România, cînd a căutat să apere interesele comunităţii săseşti şi prin calitatea sa de senator în parlamentul de la Bucureşti.

Pe tărîm ştiinţific, Schullerus şi-a dedicat o bună parte din viaţă elaborării *Dicţionarului graiurilor săseşti*. După ce primul volum a apărut, începînd cu anul 1908, Schullerus a condus şi redactarea celorlalte volume pînă la litera G. Vicisitudinile istoriei n-au permis pînă astăzi terminarea acestei importante opere, din care au mai apărut volumele G, H—I—J şi K, celelalte, pînă la litera R, fiind elaborate, dar nepublicate.

Pe lîngă aceasta Schullerus, care între timp devenise preotul oraşului Sibiu şi vicar episcopal al bisericii evanghelice din România, a desfăşurat o importantă activitate, mai ales în domeniul folcloristicii, domeniu de care s-a simţit mult atras. Cînd Schullerus şi-a început investigaţiile cu privire la folclorul săsesc, în Transilvania studiile folclorice erau stăpînite de şcoala mitologică a lui Jakob Grimm. Friedrich Wilhelm Schuster, Joseph Haltrich şi Friedrich Müller, cărora le datorăm meritoriile lor culegeri de poezie populară, basme şi legende săseşti, erau de părere că tradiţiile epice şi lirice ale folclorului săsesc ar înmagazina, în forme mai mult decît rudimentare, vechi mituri germanice, preluate de populaţia săsească înaintea colonizării în Transilvania. Pornind de la studiile lingvistului şi etnografului Johann Wolff, care pentru prima dată în Transilvania a scris despre legăturile existente între basmele săseşti şi povestirile epice medievale, Schullerus s-a desprins şi el de modelul şcolii mitologice, punînd în continuare accentul mai ales pe laturile autohtone („Bodenständigkeit") ale basmelor săseşti. În acest

sens Schullerus a fost primul care, plecînd de la o bază largă de comparaţie, a atras atenţia asupra interferenţelor existente între basmele săseşti, cele româneşti şi ungureşti. El a evidenţiat, pe lîngă straturile sedimentate în basmele şi legendele săseşti probabil încă din epoca venirii saşilor în Transilvania, împrumuturile din tezaurul folcloric sud-est-european, mijlocit mai ales prin intermediul folclorului românesc.

Unul din deziderateie sale era elaborarea unui „corpus fabularum" al României, în care să-şi găsească locul tradiţiile epice populare ale tuturor etnicilor de pe teritoriul ţării noastre. Cum s-ar putea el realiza, Schullerus a demonstrat-o în volumul său *Siebenbürgisches Märchenbuch* (Basme transilvănene), apărut postum, în anul 1930, care cuprinde într-o ediţie reprezentativă basmele tuturor populaţiilor din Transilvania.

Strîns legat de aceste preocupări era şi studiul său comparativ asupra basmelor româneşti (*Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten. Nach dem System der Märchentypen Antti Aarnes* 1928), cu care Schullerus participa la dialogul folcloristicii româneşti şi internaţionale.

Viaţa şi activitatea acestui cercetător merită o tratare monografică — încercări există deja —, mai ales după prelucrarea amănunţită a lăsămîntului său ştiinţific şi a corespondenţei sale, prea puţin cunoscute.

NICOLAE HANZU

N. SCUTEA

Un portret care reflectă entuziasmul animatorului, a celui învăţat să slujească pe oamenii în mijlocul cărora s-a născut şi a creat, o personalitate complexă dăltuită în munca de educaţie, în cea creatoare sau interpretativă definesc omul şi artistul Nicolae Hanzu.

S-a născut la 13 noiembrie 1889, într-o familie de ţărani din Gura Riului, aşezare de legendă în care generozitatea naturii şi priceperea oamenilor au alcătuit o armonioasă simbioză. Fiind cel mai mare dintre cei opt copii ai lui Nicolae şi Cătălina Hanzu, după terminarea şcolii primare, îndemnaţi de învăţătorul George Popa Săceleanu care remarcase inteligenţa şi aplecarea copilului spre învăţătură, părinţii îşi trimit feciorul să urmeze cursurile Şcolii Normale de Învăţători „Andrei Şaguna" din Sibiu.

Despărţirea de ai săi nu a fost uşoară deoarece, de felul său, copilul era afectuos şi ataşat profund de familie şi de locurile natale. Şi-a adus, însă, cu el, ca pe o comoară de nimeni ştiută, doinele, baladele, nenumăratele colinde şi cîntece de joc, cu care şi-a încîntat copilăria pe frumoasele plaiuri ale satului natal.

Şcoala Normală „Andrei Şaguna" din Sibiu a fost primul aşezămînt de acest gen din Ardeal în care învăţămîntul se făcea, încă din anul 1867, în limba română. Viaţa muzicală a Sibiului era dominată în acea perioadă de personalitatea lui Gheorghe Dima, iar după plecarea lui la Braşov, în anul 1889, de cea a lui Timotei Popovici, care-i va lua locul atît la conducerea Reuniunii de Muzică, cît şi la catedra de cor, teoria muzicii, muzică vocală şi muzică instrumentală de la Şcoala Normală. În umbra acestui mare reprezentant al muzicii româneşti la început de secol XX, Nicolae Hanzu şi-a conturat propria personalitate, preluînd de la magistrul său pasiunea pentru muzica populară, priceperea de a o culege şi prelucra. Ca profesor, Timotei Popovici era exigent, dar apropiat de elevi şi evita excesul de cunoştinţe teoretice în favoarea practicii muzicale. A urmărit permanent să le trezească interesul, dragostea şi admiraţia pentru profesiunea lor, să-i facă să se simtă mîndri de ea, fermecaţi de noblеţea şi frumuseţea ei, plini de devotament şi entuziasm faţă de misiunea în care s-au angajat, de a înălţa sufletul oamenilor, de a le lumina spiritul şi de a se sacrifica pentru ridicarea poporului în sînul căruia aveau să-şi desfăşoare activitatea.

Cu aceste nobile idei s-a întors Nicolae Hanzu, în anul 1907, cînd încă nu împlinise 18 ani, la Gura Riului, învăţător la catedra rămasă liberă după retragerea lui Ion Stelea, datorită unei boli necruţătoare care-l măcina de mai multă vreme. În afara catedrei de învăţător,

Nicolae Hanzu a preluat de la Ion Stelea şi celelalte activităţi pe care acesta nu le mai putea coordona, între care şi două formaţii corale recent înfiinţate : corul bărbătesc (1902) şi corul mixt (1905). Vreme de o jumătate de veac, Nicolae Hanzu şi-a dăruit întreaga muncă idealului înalt de înfrumuseţare spirituală a consătenilor săi.

În anul 1926, în vederea obţinerii unor rezultate mai bune în plan artistic, el va uni cele două formaţii, reuşind să creeze un colectiv artistic puternic, de 140 de persoane, cu care a putut să abordeze un repertoriu mult mai pretenţios. Repertoriul realizat cu formaţia sa era divers şi cuprindea lucrări aparţinînd compozitorilor Ion Vidu, Timotei Popovici, Gh. Dima, Ciprian Porumbescu, Augustin Bena, G. Verdi, Fr. Chopin, Ludwig v. Beethoven, P. I. Ceaikovski etc. Devenind, în această formulă, competitiv, Nicolae Hanzu va participa cu corul condus de el la diverse concursuri organizate de ASTRA. Fiind bine pregătit, la concursul din 1935, la Orlat, corului din Gura Riului, condus de Nicolae Hanzu, i se va acorda premiul I.

Fiind un bun cunoscător al instrumentelor de fanfară, în anul 1924 pune bazele unei astfel de formaţii în Gura Riului, alcătuită numai din tineri din sat, care au acceptat să-şi plătească fiecare instrumentele muzicale comandate în străinătate. Timp de doi ani, Nicolae Hanzu s-a ocupat cu pregătirea tinerilor instrumentişti, predîndu-le adevărate lecţii de teoria muzicii, lucrînd individual pentru însuşirea secretelor instrumentului. După o astfel de activitate, în iarna anului 1926 fanfara din Gura Riului, sub bagheta lui Nicolae Hanzu, şi-a putut prezenta primul său program conceput din lucrări de inspiraţie folclorică, prelucrări proprii (haţegane, învîrtite, sîrbe), precum şi cîntece patriotice specifice formaţiilor de fanfară, de largă circulaţie în acea perioadă.

Pe lîngă activitatea la catedră, cea de dirijor de cor şi fanfară, Nicolae Hanzu a fost tot timpul preocupat de culegerea şi prelucrarea folc'orului local. Această activitate a sa a fost concretizată în culegerea unui impresionant material folcloric şi, mai ales, în cele douăsprezece suite de cîntece prelucrate şi armonizate de el şi, în mare parte, interpretate de corul din Gura Riului. Unele din aceste suite au fost înregistrate şi transmise la radio : *Suita a V-a — Măi bădiţă, bădişor*, 1967, *Suita I — Du-te dor cu cucu-n bărc*, 1969, *Suita folclorică Pădure, dragă pădure*, 1971. Talentul deosebit al lui Nicolae Hanzu în prelucrarea folclorului, pentru formaţii corale în special, calitatea acestor prelucrări au ieşit în evidenţă în cadrul concursului interjudeţean „Cîntare Patriei", organizat de Televiziunea Română în anii 1970—1973. Cu acest prilej, Corul mixt al Căminului Cultural din Gura Riului, dirijat în acea perioadă de Florica Ştefănescu Hanzu, fiica lui Nicolae Hanzu, avînd în repertoriu *Suita a III-a folclorică Plînge-mă maică cu dor* şi *Suita a V-a folclorică Măi bădiţă, bădişor* a cucerit locul III pe ţară, alături de corul din Brăneşti, judeţul Buzău. Ascultînd aceste lucrări corale considerăm îndreptăţită aprecierea profesorului şi dirijorului Marin Constantin cu privire la calităţile artistice ale lui Nicolae Hanzu, apreciere făcută cu prilejul prezenţei corului Madrigal al Conservatorului de Muzică „Ciprian Porumbescu", din Bucureşti, în anul 1982, la Gura Riului : „Învăţătorul Nicolae Hanzu trebuie să fi fost o personalitate de mare anvergură spirituală şi cred că a fost un om de o cultură deosebită şi o muzicalitate ieşită din comun, la care s-a adăugat o mare dragoste de oameni şi un accentuat spirit organizatoric" („Tribuna Sibiului", 6 octombrie 1982).

Prin apariţia corului din Gura Riului la televiziune, prin emisiunile de la radio, lucrările lui Nicolae Hanzu devin cunoscute şi solicitate, totodată, de diverşi conducători de cor. După ce transmite cuvenitele felicitări pentru succesul avut în cadrul concursului „Cîntare Patriei", într-o scrisoare datată 7 decembrie 1970, Grigore Şerb, dirijorul corului din comuna Ghioroc, judeţul Arad, i se adresează Floricăi Ştefănescu Hanzu : „Vă rog să-mi trimiteţi partitura cîntecului *Cînd pleci bade la pădure*" [piesă din *Suita a V-a folclorică* de Nicolae Hanzu — n.n., N.S.]. Într-o altă scrisoare, datată 9 august 1971, Bălţi, R. S. S. Moldovenească, semnată de G. Arbuz, se arată : „Ţin să vă mulţumesc din suflet pentru suita folclorică de cîntece pe care mi-aţi trimis-o [aceeaşi *Suită a V-a* — n.n., N.S.] şi să vă cer totodată scuze că nu v-am răspuns îndată. Mulţumesc şi tovarăşului Hanzu pentru armonizarea făcută cu atîta pricepere acestor cîntece. Începînd cu 1 septembrie, cînd îmi reiau lucrul după concediu, voi încerca să le învăţ cu colectivul meu".

Activitatea de creaţie a lui Nicolae Hanzu s-a desfăşurat neîntrerupt pînă în ultimele zile ale vieţii sale, 24 octombrie 1976. Preluînd motivele populare, folosind noi forme de expresie artistică şi aşezîndu-le pe portativul unor melodii vibrante, el a reuşit să creeze o operă care să rămînă pentru toată viaţa fidelă idealurilor pe care vechiul cîntec popular le-a subliniat.

Apropiindu-ne de activitatea pe care a desfăşurat-o ca pedagog sau conducător de formaţii artistice, de creaţiile sale, aducem un omagiu nu numai celui care şi-a închinat întreaga viaţă idealului înalt de frumuseţe spirituală a oamenilor, ci însuşi geniului muzical al poporului nostru, al cărui modest şi tenace slujitor s-a străduit să fie.

OBICEIURILE DE PESTE AN ÎN ŢARA OLTULUI. ZONARE, TRADIŢIE ŞI MUTAŢII ÎN RECUZITĂ

LIA GANGOLEA

Referindu-se la obiceiurile de peste an din Ţara Oltului, ca manifestări spirituale ale culturii populare tradiţionale, comunicarea de faţă îşi propune un început de sintetizare a datelor de ordin factologic, rezultate din cercetarea în teren, urmărindu-se astfel posibilitatea interpretării ulterioare a fenomenelor.

Pornind strict de la titlul enunţat, prezenţa sau absenţa cutumelor în subzonele arealului propus, consemnăm frecvenţa maximă a acestora în zonele extreme sau de tranziţie, respectiv subzonele Perşanilor şi Avrigului, mutaţiile — în sensul disoluţiei ceremonialului, reducerii sensibile a costumaţiei sau recuzitei — fiind notate cu precădere în perimetrul de interferare a subzonei Gruiurilor cu subzona Cîmpiei Făgăraşului. În general, afirmaţia se menţine atît pentru satele „de sub munte", în opoziţie cu cele situate în apropierea sau de-a lungul şoselei Sibiu—Făgăraş—Braşov, cît şi pentru satele aflate în imediata vecinătate a centrului industrial Făgăraş, factorii determinanţi fiind, de astă dată, cu totul de altă natură.

Frecvenţa maximă e notată în legătură cu ceata de feciori, obicei legat de solstiţiul de iarnă. Din cele 36 de sate itinerate, numai unul (Dridiful) nu mai practică nici un comportament legat de acest obicei. Absenţa sa sporadică în alte cîteva sate se datorează faptului că nu întotdeauna comunitatea deţine suficienţi participanţi potenţiali, tineretul fiind atras, în mare măsură, în ultima perioadă, în mediul urban, prin şcolarizare sau integrare profesională.

Dacă ne referim la categoriile de fenomene prezentate, de regulă, în schema de desfăşurare a obiceiului, se observă tendinţa de direcţionare spre un ceremonial cu caracter social: urări, cîntece, dansuri, petreceri. Darurile se reduc la bani, locul gazdei îl ia Căminul cultural. Dintre expresiile orale, colinzile, urmate de cîntecele de zăurit, au rămas încă practicate de marea majoritate a cetelor.

Un fenomen interesant se remarcă în legătură cu costumaţia. Unicul element neabandonat în nici una din localităţi este căciula sau pălăria împodobită cu „vîstră", semn distinctiv al cetaşilor.

Costumul naţional e însă înlocuit în unele sate (Porumbacul de Jos) cu hainele de oraş, în scopul protejării lui în timpul colindatului, care poate avea loc în condiţii meteorologice mai puţin favorabile.

Steagul cetei, cu un însemnat rol ceremonial în trecut, este abandonat de multe ori nejustificat.

Prezenţa maximă pentru acesta este semnalată în subzona Cîmpiei Făgăraşului. În schimb subzona învecinată, cea a Perşanilor, cunoaşte şi azi un personaj de mare interes, dat fiind rolul pe care-l deţine în desfăşurarea ceremonialului: turca, mască cu înfăţişarea zoomorfă.

Într-un articol sau mai precis într-o notă a unui articol publicat de Pitiş în „Revista nouă", la 1893, comentatorul afirmă: „Se face turcă peste tot, pe Ţara Oltului, dar se zice că nici una nu-i aşa frumoasă ca cea din Cuciulata".

Turca lipseşte cu desăvîrşire în subzonele Cîmpiei Făgăraşului şi subzona Gruiurilor cca să reapară, surprinzător, la Racoviţa, sat situat la polul opus faţă de Perşani, în extremitatea vestică a Ţării Oltului. Ceea ce susţine afirmaţia făcută la început în legătură cu zonele marginale, caracterizate printr-un conservatorism mai accentuat.

Tot la Racoviţa mai apare, în cadrul complexului de manifestări practicate de ceata de flăcăi, şi o marcantă excepţie de la stricteţea coordonatelor temporale ale colindei, dacă excludem zăuritul. Este vorba de colinda de fată *Dana*, care, rămînînd în sfera temporalităţii, se practică a doua zi de Crăciun, după ieşirea din biserică.

În acelaşi sat semnalăm şi prezenţa, în paralel, a două cete: o ceată propriu-zisă şi „boaca", ceata răgutelor, pe cînd în alte sate răgutele sînt incluse în ceata unică.

Ca măşti antropomorfe apar sporadic „mătăhălile", „burduhoasele" sau „meteleauăle"; mireasă, mire, ţigani sînt costumaţiile obişnuite, cu care se deghizează personajele, mai cu seamă la spargerea cetei. Excepţia vine tot din subzona amintită, mai precis din Avrig, unde „meteleauăle" constituie, alături de colindatul din ajunul Crăciunului, ceremonialul de maxim

interes. Şi în ce priveşte meteleaualе se merge spre „spectacol", tradiţia presupunînd organizarea, în după-amiaza celei de-a patra zi de Crăciun, a jocului în faţa şi cu tot satul, mai puţin punerile în scenă a diverselor aspecte ale vieţii sociale a comunităţii.

În cazul „Plugarului", obicei de primăvară legat de una din fazele muncilor agricole — aratul —, informatorii îi consemnează, la sfîrşitul secolului trecut, prezenţa în subzona Perşanilor. Într-un periodic din 1896 se descrie obiceiul practicat la Grid, iar în „Foaia Poporului" din 1890, localitatea vizată e Comăna Inferioară. Pitiş, la 1892, vorbeşte despre „Obicee de-ale plugarilor în Ţara Oltului", fără să se refere strict la o anume comunitate sătească. Cercetările din teren din anul 1981 au regăsit obiceiul aproape nemodificat structural, în aceeaşi subzonă (Comana, Veneţii, Părău), dar şi în Vad, sat aflat în Cîmpia Făgăraşului. De altfel, în Vad, se pare că ceremonialul a atins cota maximă în ceea ce priveşte complexitatea comportamentelor. Tot din Cîmpia Făgăraşului, partea sa centrală, am primit informaţia că Plugarul se practica, acum 25 de ani, la Ileni.

Atît costumaţia specifică, cît şi însemnele: grapa şi mănunchiurile de spice verzi înfăşurate în jurul gleznelor şi peste pieptul flăcăului ieşit primul la arat, s-au dovedit a fi conservatoare în cazul Plugarului, în raport cu alte obiceiuri practicate.

În ceea ce priveşte alegerea Plugarului, se remarcă în Comăna de Sus transferul funcţiei vătafului cetei de flăcăi, pe cînd la Ileni preferinţa mergea spre bărbatul cel mai „rodos" din sat.

Acelaşi folclorist, Pitiş, care descria obiceiul agrar de primăvară, face referiri, în continuarea articolului său, la alt obicei: „Cununa", practicat la terminarea secerişului, redînd şi textul integral al Dealului Mohului — expresia orală caracteristică. Într-o trimitere la subsol. autorul comentează: „Se cîntă a cununii (sau a Buzduganului) pe toată Ţara Oltului şi pînă dincolo de Sibiu. Auzit în Cuciulata, Veneţia de Sus, Părău, Perşani, Şinca Veche, Şercăiţa şi Simbăta de Sus". Informaţiile din teren confirmă valabilitatea notei. Obiceiul se practica pînă şi în satele săseşti „de pe Ardeal", acolo unde locuitorii din Ţara Oltului mergeau la secerat. Astăzi însă nu se mai practică în nici una din localităţi. O reeditare, mergînd spre spectacol, cu pierderi din semnificaţia străveche de cult al rodirii, au prilejuit-o artiştii amatori din Comăna de Jos, în anul 1979.

Concluziile care se impun vizează disoluţia obiceiurilor, exceptînd ceata de flăcăi, redusă însă şi ea atît ca durată, cît şi ca manifestare ceremonială. Aria de răspîndire se restrînge la zone bine marcate, în cazul obiceiurilor agrare; înnoirile, survenite ca o consecinţă a transformărilor economice — dacă ţinem seama de puternica industrializare a zonei şi de trecerea, în majoritatea satelor, la colectivizarea agriculturii — influenţează comportamentele sociale în comunitatea rurală.

FRAGMENTE DE JURNAL

GH. PAVELESCU

În septembrie 1954, fiind profesor la Sebeşul de Jos (raion Sibiu), am fost delegat din partea Cercului Permanent de Studii şi Cercetări Folclorice din cadrul Filialei Sibiu a Societăţii de Ştiinţe Istorice şi Filologice să organizez şi să îndrumez colectivele de cadre didactice din zonă în scopul culegerii de materiale folclorice şi de artă populară. Adresa prin care mi s-a trasat această sarcină este semnată de preşedintele Filialei, dr. Gheorghe Duzinchevici, şi de seretarul ştiinţific al „Cercului", dr. Pimen Constantinescu. Întrucît pentru ducerea la îndeplinire a acestei sarcini am socotit necesar să ţin o evidenţă scriptică sub forma unor *Însemnări folcloristice*, care au avut şansa de a nu se pierde în cei peste 35 de ani de la redactare, în interesul istoriei folcloristice, spicuim cîteva fragmente.

Sebeşul de Jos, 24.IX.1954

La orele 18, în cadrul şedinţei consiliului pedagogic am făcut prelucrarea instrucţiunilor. Au participat toate cadrele didactice (10). Fiecare cadru a fost repartizat într-un sector sau două de activitate. Astfel, la *folclor literar :* Pavelescu Gh., Roman Ioan, Zamfirescu Traian, Ionuş Maria ; la *folclor muzical :* Stoica Maria, George Cornelia ; *jocuri populare şi de copii :* Doican Ana, Tulipant Elena, Roman Teodora, Tertea Eugenia ; *obiceiuri, ceremonii şi credinţe :* Doican Ana, Ionuş Maria, Zănescu Victor ; *artă populară :* Roman Teodora şi Pavelescu Gheorghe. La şcoală n-a fost primită broşura-chestionar editată de Cercul Permanent de Studii şi Cercetări Folclorice. S-a fixat ca termen de predare a materialelor culese data de 25 ale fiecărei luni. Roman Teodora s-a angajat să facă şi un album de broderii din ţăieturi de haine uzate. Tot dînsa ridică problema costului materialelor de desen, fotografiere etc.

Racoviţa, 25.IX.1954

La orele 17 am convocat la şcoală corpul didactic, care se găsea în localitate (7). La început am lămurit scopul şedinţei şi am constatat că s-a primit broşura cu instrucţiuni de la Sibiu, dar nu se ştia precis la cine este. În tot cazul nimeni din cei prezenţi nu le citise. Nici nu ştiau de repartizarea făcută pe colective de către directorul şcolii Gavrilă Frîncu (acesta se afla la Oraşul Stalin).

Am procedat apoi la o prelucrare sumară a instrucţiunilor şi la repartizarea cadrelor pe colective : *folclor literar :* Popescu Ionica, Stoica Ion, Giurcoiu Nicolae ; *folclor muzical :* Spanache Olga, Barabaş Ioan, Haţieganu Hortensia, Caţochi Sinefta ; *jocuri populare şi de copii :* Boeriu Lucia, Modran Emilia, Gilea Paraschiva ; *obiceiuri, ceremonii, credinţe :* Safalier Teodor, Modran Viorel, Călăraşu Adelina ; *artă populară :* Chireş Felicia, Ţăranu Felicia.

S-a hotărît ca să fie desemnat ca responsabil local pentru strîngerea folclorului directorul şcolii, Frîncu Gavrilă. Materialul să fie predat o dată pe lună, la 25 ale fiecărei luni. Li s-a adus la cunoştinţă că Racoviţa este planificată pentru cercetarea colectivului de la Sibiu în zilele de 17 oct. şi 7 n. Am dat instrucţiuni pentru ca să se orienteze fiecare asupra problemelor şi informatorilor calificaţi pentru fiecare capitol.

Sebeşul de Sus, 25.IX.1954

Sîmbătă, la orele 19, venind de la Racoviţa m-am oprit şi la Sebeşul de Sus. Am stat de vorbă numai cu directorul şcolii, Stoia Vasile. Dînsul nu primise nici o broşură cu instrucţiuni. I-am lăsat un exemplar. Deşi completase tabelul cadrelor didactice pe colective, totuşi nu s-a făcut nimic pînă în prezent. Cred că nici nu au fost informate cadrele didactice despre repartizare. Am dat instrucţiuni generale asupra scopului urmărit de cercetările folclorice şi i-am lăsat o broşură. S-a fixat ca termen de predare ziua de 25 ale fiecărei luni. Repartizarea în colective s-a făcut în felul următor : *folclor literar :* Lupu Sofia ; *folclor muzical :* Stoia Vasile ; *jocuri şi obiceiuri :* Mînduc Aurel ; *artă populară :* Mihalache Antoneta.

Tălmăcel, 26.IX.1954

La orele 7,30, conform planului de cercetări, m-am prezentat în comuna Tălmăcel. Din colectivele de la Sibiu nu s-a prezentat nimeni. O parte din cadrele didactice erau la Sibiu, la diferite şedinţe (4), directorul şcolii — Apreutesei — se afla la Oraşul Stalin. Am stat de vorbă cu înv. Nedelcu, cu învăţătoarea Apreutesei (soţia directorului) şi cu preotul Roman Ioan. I-am lămurit asupra vizitei, spunîndu-le că sînt planificaţi pentru cercetări în zilele de 26 sept. şi 5 decembrie. La preotul Roman am găsit o colecţie de „verşuri la morţi" şi mai multe broşuri cu acelaşi conţinut. Pînă la orele 10,30 am făcut verificarea acestui material. După aceea, pînă la ieşirea oamenilor din biserică, am stat de vorbă cu învăţătoarele Nedelcu şi Apreutesei, vizitînd în acelaşi timp şi satul, fiind condus de fiul lui Nedelcu, student la medicina veterinară. De la orele 12—14 am lucrat cu informatorul Simion Oancea, zis Sonu Oancii (40 ani), cantor la biserică şi bun informator pentru obiceiuri, cîntări la nunţi şi morţi. E persoana indicată şi pentru depistarea celorlalţi informatori. Am trecut din nou la preot pentru a împrumuta (pentru copiere) materialul amintit mai sus. Nemaisosind nimeni de la Sibiu, la orele 15 am plecat la gara Tălmaciu.

Sibiu, 27.IX.1954

În cadrul Societăţii de Ştiinţe Istorice şi Filologice, Filiala Sibiu, am ţinut în 27 sept. a.c., la orele 19—21, comunicarea *Contribuţiuni la cunoaşterea creaţiilor literare populare.* Cu această ocazie am rezumat unele capitole din comunicarea *Contribuţii la cunoaşterea creaţiei poetice populare. Ioan Hanzu*, ţinută şi la Cluj în 9 februarie 1951. Au participat Ion Albescu, Pimen Constantinescu, N. N. Munteanu, Petru Munteanu, Gheorghe Gălătescu, C. Irimie, A. Vasiliu, O. Stoia, M. Chelaru etc. Au luat parte la discuţii N. Munteanu, A. Vasiliu, C. Iri-

mie, I. Albescu şi Gălătescu. Primii au susţinut că Ion Hanzu nu este un autor popular şi deci nu ţine de folclor. Ultimii trei au subliniat importanţa lui Ion Hanzu şi pentru studiile de folclor. S-au adus exemple asemănătoare din Boiţa (Ştefan Bratu), Vaideeni (Tărtăreanu, care are vreo 5 vol.), N. Barbu (Tălmăcel, de la care a publicat material şi G. Dem. Teodorescu), Ocna Sibiului (informator N. N. Munteanu).

Ion Albescu a subliniat realismul artei populare şi importanţa studierii procesului de creaţie poetică. În concluzie, am rugat colegii să mă informeze ori de cîte ori găsesc vreun caz asemănător cu Ioan Hanzu.

Sibiu, 3 oct. 1954

În cadrul Cercului Pedagogic, ţinut la Liceul „G. Lazăr", au fost invitaţi la ora 12,30 responsabilii locali ai centrelor de comune. Pentru centrul Racoviţa a fost designată Popescu Ionica, iar pentru Cisnădie prof. Bena Doina. Au participat: I. Albescu, C. Irimie, N. Munteanu, Octavian Stoia, G. Gălătescu, M. Chelaru, V. Molnar, Loid etc. Au făcut prelucrări C. Irimie şi I. Albescu, dînd îndrumări asupra sarcinilor pe care le au responsabilii locali. S-a subliniat de asemenea ca în următoarele cercetări să se limiteze mai mult la unele capitole, în special la folclor literar şi obiceiuri. O dată pe lună, fiecare responsabil să trimită la centru materialul cules. Luînd cuvîntul, inspectorul V. Molnar a spus că activitatea de culegător folclorist este singura care rămîne dintre toate activităţile extraşcolare. A amintit că în săptămîna trecută un profesor din raion (Gh. Pavelescu) a făcut o comunicare foarte interesantă despre un poet din Gura Riului. Această comunicare poate fi trimisă şi la Bucureşti şi eventual publicată. Tot cu această ocazie am aflat că fiind cerut de directorul din Cisnădie, inspectoarea A. Toader a răspuns că „pentru sănătatea mea e mai bine să rămîn la Sebeş" (?).

Sibiu, 31 oct. 1954

Zilele trecute am primit o scrisoare de la Albescu, prin care anunţa venirea la Sibiu a „maestrului emerit Sabin Drăgoi", pentru 21 noiembrie. În vederea alcătuirii referatului ce se va citi cu această ocazie, mă roagă să-i trimit materialul cules din Sebeş şi Racoviţa. Azi Albescu m-a aşteptat zadarnic, pentru că nu i-am adus nimic.

O altă adresă (nr. 206 din 3 nov.), semnată de Pimen Constantinescu şi Ion Albescu, preciza: „Sînteţi delegat a vă deplasa pe data de duminecă, 7 nov. c, în comuna Racoviţa din raionul nostru, pentru a lua contact cu responsabilul local al grupului de sate (Ionica Popescu). Veţi aduce folclorul cules de localnici pînă în prezent, veţi face culegeri demonstrative cu informatorii indicaţi şi veţi stabili ce persoane vor veni, în calitate de invitaţi ai Cercului Permanent, la consfătuirea din 21 nov. c.".

Sibiu, 7 noiembrie

Azi de dimineaţă m-am sculat să termin copiatul „versurilor la morţi", împrumutate de la Tălmăcel la 25.IX. La ora 9 am ieşit să plec în cercetări folclorice la Sebeşul de Sus, Racoviţa, Tălmăcel şi Boiţa.

Cu această ocazie am întîlnit pe I. Roman şi T. Zamfirescu (Sebeşul de Jos) tîrguind varză, pe Stoia Vasile şi Mînduc Aurel (Sebeşul de Sus) la şedinţa cooperativei (secţia băuturi) consumînd vin negru — „puterea ursului", la ora 10, iar Caţochi Sinefta mergea la biserică.

La Racoviţa am întîlnit pe Frîncu, directorul şcolii, care a declarat că pînă în prezent cele cca 20 de cadre n-au strîns nimic... poate Popescu Ionica. Pe Popescu am găsit-o privind în stradă (încă în pijama la orele 11 !) şi mi-a promis că luni seara va ţine şedinţă şi va prelucra problema strîngerii folclorului cu cadrele didactice. Deşi azi e duminecă, iar mîine 8 XI fiind sărbătoare s-ar fi putut culege foarte mult material.

Am plecat pe jos la Podul Olt, Tălmaci, Tălmăcel, Boiţa şi Sebeş. La Tălmăcel am restituit „versurile" şi cărţile împrumutate de la preotul Roman şi am împrumutat altele de la Sonu Oancii. La Boiţa am întîlnit pe Ion Albescu, care mi-a făcut legătura cu alţi făuritori de versuri populare (fraţii Luca), de la care de asemenea am împrumutat material pentru a-l transcrie acasă.

Seara m-am întors acasă, găsind o adresă din partea „Cercului", prin care eram înştiinţat că astăzi trebuia să fiu pe teren la Racoviţa pentru a da îndrumări folclorice şi a face culegeri demonstrative (? !). Azi a fost o zi excepţional de frumoasă şi călătoria făcută prin satele amintite a constituit o adevărată plăcere, mai ales drumul de la Racoviţa la Podul Oltului, între orele 12 şi 13. Astfel de ieşiri se pot face în fiecare zi de sărbătoare.

Sibiu, 21 noiembrie 1954

Azi s-a ţinut la Sibiu, în sala „Ştefan Gheorghiu" (Astra), prima consfătuire a folcloriştilor din raionul Sibiu, cu participarea delegaţilor şi din raioanele învecinate (Sebeş şi Făgăraş) şi cu delegaţi ai Institutului de Folclor din Bucureşti. A participat prof. Mihai Pop (director adjunct), prof. Tiberiu Alexandru, apoi secretarul Societăţii de Ştiinţe Istorice şi Filologice din Bucureşti, şeful secţiei de artă a reg. Stalin, reprezentanţii Societăţii Scriitorilor din Oraşul

Stalin, din Sibiu a participat şefa secţiei de artă (Weiss), reprezentantul partidului etc. Din partea învăţămîntului au participat Molodeţ (preşedintele sindicatului), care a condus şedinţa, inspectoarele A. Toader, Loid, Molnar etc.

Şedinţa s-a deschis la orele 10. A citit raportul de activitate C. Irimie. În continuare prof. Mihai Pop a făcut o serie de consideraţii generale în legătură cu folclorul şi cercetarea lui la Sibiu. După aceea a ţinut o conferinţă prof. Tiberiu Alexandru despre cîntecul popular românesc, făcînd exemplificări (cu magnetofonul) din toate genurile. Au urmat apoi discuţiile. După masă s-au făcut înregistrări la magnetofon şi reproduceri. S-au continuat discuţiile şi s-a făcut încheierea la orele 19.

Cu ocazia acestei şedinţe am constatat următoarele. 1) O activitate organizatorică importantă : a) o strînsă legătură cu autorităţile locale (secţiile de învăţămînt, sindicat, partid etc.) ; b) o bună propagandă (reclamă) a activităţii ; c) mobilizarea a numeroase cadre din raion. 2) Exagerarea (umflarea) datelor statistice referitor la rezultatele cercetărilor. 3) Lipsa de orientare ştiinţifică asupra folclorului (terminologie, metode, domeniu).

În cadrul discuţiilor s-au ridicat o serie de probleme interesante, şi anume : 1) studierea activităţii folcloriştilor sibieni (prof. Pop Mihai) ; 2) studierea folcloriştilor saxoni (Pop Mihai) ; 3) posibilităţile actuale de valorificare a folclorului (Pop Mihai) ; 6) referatul trebuia să amintească şi trecerea în folclor a unor poezii create de Eminescu (eventual şi a altor scriitori) ; 7) în cazul lui Eminescu se poate exemplifica foarte bine circuitul folclorico-literar şi literaro-folcloric. Prof. Al. Vasiliu a răspuns că este de acord cu împărţirea făcută, dar nu şi cu faptul că Eminescu n-ar fi fost folclorist (prin faptul că n-a publicat). A arătat că a găsit în comuna Boiţa o variantă populară a poeziei *O, mamă, dulce mamă.*

Sebeş, 28.XI.1954

Azi după-masă (orele 16—17), venind de la Sibiu, m-am oprit la grupul de ţigani de la Moara Porceştilor. Am stat de vorbă cu un bătrîn de 62 de ani despre diferite capitole ale etnografiei şi folclorului. Material se poate culege, dar nu pare să fie prea bogat. Aspectele culturii materiale sînt foarte rudimentare (în „casă" nu au nici masă, nici scaune !), iar ale celei spirituale — elementare. Mi s-au promis informaţii despre obiceiuri şi colinde. Nu sînt sigur că cei care au asistat la discuţii au fost întru totul convinşi de scopul cercetărilor pentru a fi sinceri. Pentru a-mi dicta texte au pretins ţuică. Le-am promis că voi reveni peste o săptămînă. Le voi duce şi cărţi. Literatură populară nu prea cred să aibă. Aceasta e cel puţin prima impresie.

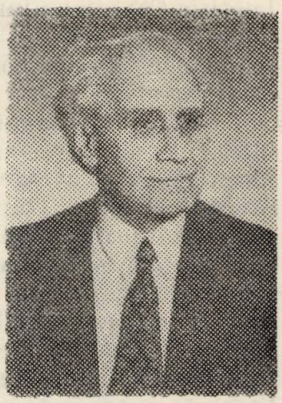
Sebeş, 12 dec. 1954

Azi am plecat (la 6,40) la Boiţa, Tălmăcel şi Tălmaci, întorcîndu-mă la ora 13. Tot drumul a fost făcut pe jos. La Boiţa şi Tălmăcel am restituit manuscrisele cu „verşurile" la morţi şi am mai cules unele informaţii legate de înmormîntare. Pe drum am cules expresii populare interesante.

MIHAIL GUBOGLU – CONTRIBUȚII FOLCLORICE

NEDRET MAHMUT

Parcurgînd bibliografia [1] studiilor publicate de M. Guboglu timp de aproape cinci decenii, se poate desprinde aria largă a preocupărilor științifice și didactice ale marelui erudit în domeniul istoriografiei, în genere, și, în mod special, al istoriei Imperiului Otoman, precum și al relațiilor româno-turce de-a lungul secolelor. M. Guboglu a manifestat un interes egal față de istoria medievală a poporului român, dar și față de cronicile și izvoarele orientale, care aduc noi mărturii în sprijinul ideii de continuitate a poporului român în spațiul carpato-dunărean.



Interesul pentru creația populară s-a manifestat la istoricul M. Guboglu de timpuriu și a devenit tot mai intens și mai conștient pe parcursul anilor. Am putea socoti contribuția lui M. Guboglu drept un accident fericit, determinat de pasiunea de a descoperi în cronicile otomane și românești narațiuni care corespund unor adevăruri istorice și de a urmări, în același timp, ineditul tradițiilor populare ce adesea au valoare de document istoric. Dar totodată nu putem nega faptul că inițiativele și stăruințele sale în materie de studiu folcloristic vădesc o mare disponibilitate pentru tradiții și legende, o putere notabilă de înnobilare a spiritului prin cunoaștere și înțelepciune, acea înțelepciune orientală, înălțătoare, văzută nu numai ca plăcere și mijloc de satisfacere a curiozității, ci și ca o modalitate esențială de liniștire a conștiințelor.

M. Guboglu a ridicat elementele de folclor depistate în cronici la rang de document istoric. La M. Guboglu legendele nu apar ca o simplă curiozitate : ele își au rădăcinile într-o realitate istorică. Ca urmare, omul de știință reține acele elemente folclorice consonante cu informația istorică și le întrețese în narațiunea evenimentelor.

[1] Atilla Cetin, *Türkolog M. Guboglu'nun Türk Tarih ve Kültürü araştırmalarına dair bibliyografya denemesi.* 70 doğum yılı münasebetiyle (O încercare de bibliografie privitoare la cercetările de istorie și cultură turcă a turcologului M. Guboglu. Cu prilejul împlinirii vîrstei de 70 de ani), Istanbul, f.a.

Un studiu original este dedicat cronicarului Ion Neculce și operei sale *O samă de cuvinte* [2]. Legendele și tradițiile din *O samă de cuvinte* constituie o colecție de miniaturi bine lucrate, avînd o substanță epică senzațională, cu o puternică concentrație a evocării. O parte din aceste legende istorice fac referiri la Imperiul Otoman și la contactele românilor cu turcii de-a lungul anilor.

Autorul studiului arată că atît *Letopisețul țării Moldovei*, cît și *O samă de cuvinte* conțin date foarte importante referitoare la relațiile românilor cu turcii între anii 1661 și 1744. Din cele 49 de legende cît cuprinde *O samă de cuvinte*, 19 din ele furnizează informații despre legende istorice și tradiții otomane, povestind faptele petrecute pe vremea sultanului Mehmet II și domnitorului Ștefan cel Mare.

În studiu a mai fost comentată și legenda *Mama lui Ștefan cel Mare*, întîlnirea și dialogul dintre Daniil Sihastru și mama voievodului. Comparînd versiunea legendei din *Istoria Imperiului Otoman* cu aceea a lui Neculce, Laetiția Cartojan ajunge la concluzia că ,,relatarea acestuia din urmă, prin povestirea simplă și bătrînească, este mai apropiată de tonul narativ popular în timp ce compunerea lui Cantemir are caracterul unei prelucrări cărturărești'' [3].

Spre deosebire de astfel de considerații care se referă la stilul legendei înfățișate de diverși cronicari, M. Guboglu vine cu o contribuție mult mai însemnată: el atrage atenția asupra semnificației discursului mumei lui Ștefan cel Mare. După Guboglu, cuvîntul cu care mama îl îndeamnă pe fiul ei la luptă este un discurs autentic de bărbăție și curaj pentru voievodul care trebuie să-și apere pămîntul cotropit. Cu alte cuvinte, M. Guboglu popularizează idealul de glorie al românilor din epoca lui Ștefan cel Mare.

Lucrarea lui M. Guboglu reține și acea întîmplare cu logofătul Tăutu evocată de Neculce ca un simbol de curaj și demnitate în politica față de turci. Ion Neculce, fidel tradiției populare, a știut să dea valoare literară, autentică, întîmplării cu acel ,,ambasador'' novice, care, neinițiat în practicile musulmane și în protocolul curții imperiale, trece, fără voia lui, prin ipostaze vestimentare și de comportament comice.

Fiind mai mult o descriere a unor realități istorice, geografice și social-politice românești din secolul al XVII-lea, cronica lui Neculce recurge în mod firesc la ceea ce ține de folclor, de imaginația creatoare populară; meritul lui M. Guboglu este, în primul rînd, că are intuiția valorii de document etnopsihologic al cronicilor românești mai puțin cunoscute în istoriografia europeană.

Este interesant, pentru studiile de folclor comparat, în speță pentru cunoașterea elementelor turcești din literatura română, studiul *Turcii și elementele turcești din folclorul românesc* [4]. Mergînd pe urmele acelora care au depistat elementele turcești din folclorul românesc, M. Guboglu îl

[2] M. Guboglu, *Türk-Römen ilişkileri hakkında „O samă de cuvinte'' (Bir takım sözler) adlı efsanelerin tarihsel değeri* (Importanța istorică a legendelor din „O samă de cuvinte'' pentru relațiile turco-românești). Comunicare apărută în lucrările celui de Al III-lea Congres Internațional de Folclor Turc, Ankara, 1986, p. 117—129.

[3] Laetiția Cartojan, *Legenda „Mama lui Ștefan cel Mare''. D. Cantemir, izvorul baladelor din secolul al XIX-lea*, în „Cercetări literare'', V, 1943, p. 65—98.

[4] M. Guboglu, *Römen Folklorunda Türkler ve Türk unsurlari hakkında*, în lucrările celui de Al II-lea Congres Internațional de Folclor Turc, Ankara, 1982, p. 105—117.

menționează în primul rînd pe D. Cantemir, apoi pe V. Alecsandri, Th. Burada și G. Dem. Teodorescu — ale căror colecții de folclor au imprimat urme adînci în întreaga structură sufletească a românilor.

V. Alecsandri descoperise în Orient un peisaj „consonant și sugestiv, o viață misterioasă ascunsă în umbra haremurilor, a seraiurilor, a plimbărilor cu caiace pe întinderea luminată de lună" [5]. Cele două poeme istorice de mai tîrziu scrise de Alecsandri, *Hodja Murad-pașa și Murad Gazi Sultanul* și *Bekri Mustafa*, cu toată documentația istorică pe care i-o oferă *Histoire de la Turquie* a lui Lamartine și *Istoria Imperiului Otoman* a lui Cantemir, sînt, înainte de orice, „un grandios spectacol vizual dominat de culori, o învălmășeală savantă de forme, haine, podoabe, arme necesare funcționarilor, demnitarilor, ofițerilor au darul de a evoca prin sonoritățile exotice ale denumirilor lor, între caii împodobiți cu „podoabe nestimate" și liota de beiler-bei, capudani, topcii, spahii, tabulhanale, alemuri, tuiuri, alaiul în sine căpătînd nu numai un relief, ci și o personalitate, o viață proprie" [6].

Studiul profesorului Guboglu nu stăruie asupra peisajului și a cadrului natural în care se integrează lumea musulmană, ci evidențiază existența a două elemente componente ale legendelor sus menționate : pe de o parte, elementul real, istoric, pe de altă parte, elementul de imaginație, care încearcă să-l explice pe cel dintîi.

Urmează prezentarea altor personalități românești : V. Bogrea, P. Caraman, Al. Amzulescu, A. Fochi etc., care au lărgit orizontul științific al literaturii populare, exprimîndu-și un punct de vedere original referitor la unele elemente mitice și practici magice asiatice răspîndite în cultura noastră. Cel mai reprezentativ exemplu al acestei întrepătrunderi de motive autohtone și orientale, de surse folclorice și livrești, îl oferă, după părerea lui M. Guboglu, afirmația reputatului folclorist P. Caraman, după care unele balade de vitejie sau cele haiducești sînt legate direct de unele personaje mitice sau legendare turcești [7]. Elementul oriental este dezvăluit de însăși citarea în text a acestuia, ca în cazul baladei *Marcoș-Pașa și Crivățul* (Gerul lui Marcoș Pașa). D. Caracostea a demonstrat că balada este dezvoltarea vechii credințe a opririi unui fenomen natural prin practica magică a amenințărilor, grefată pe expresia de proveniență irano-tătărească a „gerului lui Marcusa", simbolizînd un frig teribil, de nesuportat, provenită și ea dintr-o legendă pierdută însă pe drum [8].

Formule stereotipe, scheme, motive și imagini orientale întîlnim, după spusele istoricului M. Guboglu, în toate speciile folclorului românesc : colinde, cîntece vechi, jocul păpușilor, *Vicleim*, *Irozi*, *Iele* etc. Ele constituie o expresie a mobilității și funcționalității literaturii populare, a șlefuirii ei artistice și a remarcabilei sale puteri de adaptare la diverse împrejurări ale existenței, pe care tinde a o surprinde și exprima complex.

[5] M. Anghelescu, *Literatura română și Orientul*, București, 1975, p. 144.

[6] M. Anghelescu, *op. cit.*, p. 146.

[7] P. Caraman, *Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români*, în „Anuarul Arhivei de folclor", I, 1932, p. 52—105 și II, 1933, p. 21—83.

[8] D. Caracostea, *Balada Crivățului*, în *Poezia tradițională română*, ed. D. Șandru, vol. II, București, 1969, p. 149—178.

Într-o comunicare făcută cu vreo 15 ani în urmă [9], istoricul și orientalistul român M. Guboglu a atras atenția, cu mai multă stăruință, asupra elementului folcloric turcesc atît de bogat reprezentat în opera lui Dimitrie Cantemir, fie ca obiect de studiu pentru omul de știință, fie ca substanță infiltrată în creația scriitorului.

Comentînd filonul turcesc din opera lui D. Cantemir, autorul aduce în discuție un important plus de fapte legate de literatura populară, de natură să învedereze că elementul turcesc din textele cantemiriene este mai complex decît se credea. Lumea Islamului, atît de profund cunoscută și evocată de Cantemir, apare în *Sistema religiei mahomedane* sub toate aspectele ei. Cuprinsul cărții impresionează prin materialul vast și, în cea mai mare parte, inedit, privind etnografia și folclorul musulman. Detaliile despre obiceiuri, superstiții, manifestări artistice, filozofie, relații sociale, literatură sapiențială, tradiții și anecdote cu sens moralizator sînt elemente folclorice de o incontestabilă importanță, pe care spațiul românesc prin Cantemir le-a oferit studiilor orientale europene încă din secolul al XVII-lea.

În aceeași lucrare M. Guboglu insistă și asupra meritului pe care l-a avut Cantemir în semnalarea și citarea snoavelor despre Nastratin Hogea, cu un răsunet atît de larg și fecund în folclorul și literatura europeană. De aceea, probabil, în anul 1976, la o sesiune științifică de la Ankara a prezentat studiul *Nastratin Hogea în literatura română* [10]. Substanța studiului o constituie amănunțita descriere a străvechiului fond de înțelepciune orientală atribuită lui Nastratin Hogea.

Nastratin Hogea a devenit o figură legendară, în care turcii vedeau un înțelept descoperitor al snoavelor. Talentul său a contribuit la îmbogățirea și șlefuirea anecdotelor anonime, impunîndu-le ca o specie de sine stătătoare, cu o configurație particulară, cu un lexic propriu și expresiv, care a îmbogățit tehnica anecdotică, a răsturnat topica propoziției, vădind certe intenții estetice. Nastratin Hogea ne oferă, după spusele specialistului român, elementele unei povestiri scurte, în care comicul, considerat de unii cercetători ca divertisment [11], se manifestă critic. Rîsul prezent în narație și în replica finală a anecdotei surprinde decăderea condiției umane și o judecă sarcastic, înălțînd un protest împotriva imoralității oficiale.

Referințele cele mai importante ale studiului se fac asupra anecdotelor lui A. Pann, cel care, dîndu-le savoarea lexicală în limba română, le-a prelucrat după istorioare care circulau oral și le-a editat în anul 1853 cu titlul *Năzdrăvăniile lui Nastratin Hogea*. Din lucrarea profesorului se desprinde una din însușirile esențiale ale lui A. Pann — fabulația cu tîlc, desfășurată pe îndelete, cu întorsături și înfloriturl născute dintr-o adevărată plăcere a spunerii. În nararea pățaniilor lui Nastratin Hogea, întotdeauna pilduitoare și hazlie, tenta didacticistă cedează locul înțelepciunii șugubețe și indulgente. În literatura română au fost identificate motive livrești și populare, de mare vechime și circulație îndelungată, dedicate lui

[9] M. Guboglu, *Dimitriye Kantemiroglu'nun eserinde Türk folkloru* (Folclorul turc în opera lui D. Cantemir). I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri (Comunicare prezentată la I Seminar Internațional de Folclor Turc), Ankara, 1974, p. 383—390.

[10] M. Guboglu, *Römen edebiyatında Nasrettin Hoca*. I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri (Lucrările I Congres de Folclor Turc), vol. III, Ankara, 1976, p. 62—72.

[11] *Esop. Fabule*. Traducere, prefață și note de Traian Diaconescu, București, 1972, p. 15.

Nastratin Hogea, motive reîmprospătate și îmbogățite într-un mediu autohton cu specific românesc.

Cu o astfel de aplecare a istoricului spre fructificarea informațiilor de circulație orală, nu poate surprinde faptul că el și-a extins cercetarea și asupra folclorului găgăuz, a elementelor și speciilor ce se află la temelia culturii poporului său. Îi este bine cunoscută întreaga creație populară găgăuză: istorioare narate de un *Köse* (Nastratin Hogea ori Păcală), snoave, proverbe, ghicitori, cîntece de jale și de dor, vorbe de duh, subordonate toate unei scheme epice. A dedicat cîteva lucrări paremiologiei, ghicitorilor și bocetelor numite *Aalama*. Dintre studiile care au cercetat folclorul găgăuz menționăm aici lucrarea *Cultul lupului și importanța lui în folclorul găgăuz* [12] — lucrare ce poate servi ca o sursă de informație pentru unele priviri de sinteză sau ca punct de plecare pentru reluarea și ducerea mai departe a investigațiilor ce le inițiase profesorul în materie de folclor găgăuz.

Pentru contribuțiile folclorice, documentare sau interpretative, care completează, adîncesc sau conturează mai pregnant imaginea activității istoricului român M. Guboglu, Societatea de Folclor Turc de la Ankara intenționa să îi înmîneze în luna mai 1989, la Eskișehir, placheta de membru de onoare al Societății. Desigur, un asemenea moment istoric trebuia să fie dominat de un studiu de maximă importanță atît pentru turci, cît și pentru români. Și profesorul s-a oprit asupra legendei existente și în mitologia altor popoare, a întemeierii Imperiului Otoman.

Creșterea furtunoasă a Imperiului Otoman, așa cum ne-a descris-o Mihai Eminescu în *Scrisoarea III* fiind rezultatul unui impuls vizionar, al unui vis profetic pe care îl are sultanul Osman, vis preluat de poet fie dintr-o culegere de folclor oriental, fie direct mediat din cine știe ce comentariu sau antologie germană, a constituit subiectul studiului pregătit pentru cel de Al IV-lea Congres Internațional de Folclor Turc de la Eskișehir. Studiul intitulat *Legenda întemeierii Imperiului Otoman la Eminescu* ilustrează elocvent tranziția motivelor orientale de la accepția lor folclorică la cea poetică, accepție prin care Eminescu înțelege, în ultimă analiză, „tărîmul transcendent al ideilor, al ideilor eterne" [13].

Concentrîndu-și întreaga atenție asupra reprezentării artistice a „visului" în cadrul sistemului vizionar eminescian, M. Guboglu arată că *Scrisoarea III*, fiind axată pe coordonate istorice, este un poem unic în felul său în întreaga literatură universală și că Eminescu, cumulînd în sine moștenirea unei vechi tradiții, precum și viziunea sa proprie asupra istoriei umanității, a oferit temei visului cea mai originală dezvoltare din poezia universală a tuturor timpurilor.

Cu alte cuvinte, în lucrarea amintită, M. Guboglu, un rafinat cunoscător atît al istoriei și culturii orientale, cît și al celei românești, a avut ca scop să facă cunoscută în lumea turcilor forma poetică și interpretarea filozofic superioară a motivului visului profetic, de proveniență orientală, în viziunea geniului poeziei românești, Mihai Eminescu. Această lucrare

[12] M. Guboglu, *Gagauz folklorunun özellikleri, önemi ve kurt kültü* (Specificul, importanța și cultul lupului în folclorul găgăuz), comunicare prezentată la cel de Al II-lea Congres Internațional de Folclor Turc, Bursa, 1981 ; vezi și : *Gagauz manileri* (Catrene găgăuze), în „Renkler", București, 1987, p. 216—220.

[13] Mircea Anghelescu, *op. cit.*, p. 146.

concepută de M. Guboglu constituia în același timp un omagiu adus marelui poet român în anul centenarului său. Era cel mai frumos dar pe care un om de știință român, de valoare internațională, îl putea aduce lui Eminescu dincolo de hotarele țării, la Congresul de la Eskișehir. Cu același prilej, autorul lucrării urma să primească, așa cum am spus mai înainte, placheta de membru de onoare al Societății de Folclor Turc, de mare semnificație și mîndrie pentru români. Așadar, istoricului Guboglu i se decerna o distincție, o recunoaștere oficială în mediul contemporan turcesc pentru activitatea sa de o viață dedicată istoriografiei, folcloristicii și culturii turcești, cercetării raporturilor româno-otomane. Numai că marele Guboglu, apreciind că erudiția lui nu se întemeiază doar pe studiul culturii și științei otomane, ci și pe al celei românești, a ținut să primească această distincție prezentînd publicului o lucrare despre cel mai mare poet român. Gestul său a fost simbolic : el s-a prezentat la Congres ca un sol al valorilor românești. Dar, cu numai cîteva zile înainte de a-și expune lucrarea, profesorul Guboglu s-a stins din viață, la 12 mai 1989, pe meleaguri pe care niciodată nu le-a simțit străine. Și moartea sa a fost ca un simbol : încercînd să-l nemurească pe Eminescu în lumea turcă, Mihail Guboglu a intrat în nemurire.

Opera de turcolog a lui Mihail Guboglu dăruiește istoriografiei și folcloristicii românești un tezaur de cercetări consacrate raporturilor româno-otomane, raporturi ce constituie un aspect fundamental al evului mediu românesc. Istoricii și folcloriștii vor găsi întotdeauna în aceste contribuții elemente sigure și observații de profunzime pentru înțelegerea culturii celor două popoare.

CALENDAR 1991.

IANUARIE

17 ianuarie. S-a născut Anton Balotă (1901).
18 ianuarie. S-a născut Sabina Ispas (1941).
21 ianuarie. S-a născut Nagy Olga (1921).
29 ianuarie. A murit Emil Bran (1941).
30 ianuarie. A murit Teodor Bălăşel (1941).

FEBRUARIE

9 februarie. S-a născut Ioan D. Caragiani (1841).
14 februarie. S-a născut Alexandrina Istrătescu (1901).
15 februarie. S-a născut Lucia Apolzan (1911).
15 februarie. S-a născut Virgiliu Florea (1941).
23 februarie. S-a născut Mircea Vasile Stănescu Arădanul (1841).

MARTIE

6 martie. S-a născut Aurel Filimon (1891)
12 martie. S-a născut Mircea Anghelescu (1941).
19 martie. A murit Artur Gorovei (1951).
24 martie. A murit Nicolae Densuşianu (1911).
24 martie. S-a născut Aurelian I. Popescu (1931).
31 martie. S-a născut Iosif Vulcan (1841).
31 martie. S-a născut Ion Pillat (1891).

APRILIE

4 aprilie. S-a născut Ion Breazu (1901).
14 aprilie. S-a născut Gavril Bichigean (1891).
15 aprilie. Începe să apară la Priboieni, jud. Argeş, „Prietenul nostru". Revistă pentru popor (1911).
20 aprilie. S-a născut Ion Desmireanu (1921).

MAI

9 mai. A murit Lucian Blaga (1961).
15 mai. S-a născut Petru Ursache (1931).
27 mai. A murit N. D. Popescu (1921).

IUNIE

20 iunie. A murit Mihail Kogălniceanu (1891).

IULIE

21 iulie. S-a născut Paul Petrescu (1921).
23 iulie. S-a născut Ion Cuceu (1941).

AUGUST

3 august. A murit George Breazul (1961).
21 august. S-a născut Petru G. Savin (1891).
21 august. S-a născut N. Ciurea-Genuneni (1941).

SEPTEMBRIE

7 septembrie. S-a născut Alexandru Bistriţianu (1911).
30 septembrie. S-a născut Mihail Gregorian (1901).

OCTOMBRIE

16 octombrie. A murit Tudor Pamfile (1921).
19 octombrie. A murit Mihail Sadoveanu (1961).
21 octombrie. S-a născut Perpessicius (1891).

NOIEMBRIE

4 noiembrie. S-a născut Henri H. Stahl (1901).
9 noiembrie. S-a născut Liviu Rusu (1901).
11 noiembrie. S-a născut Ion Cruceană (1911).

DECEMBRIE

4 decembrie. S-a născut Alexandru I. Amzulescu (1921).
31 decembrie. A murit Dimitrie Cioflec (1891).

În 1991 se împlinesc :

— Un secol de la apariţia celor trei volume ale lui Ion Pop Reteganul : *Trandafiri şi viorele, Starostele sau Datini la nunţile românilor ardeleni, Cine nu ştie striga citească cartea aceasta.*

— Un secol de la apariţia lucrării lui Moses Gaster *Chrestomaţie română* (I—II).

— Un secol de la apariţia cărţii lui V. A. Urechia *Legende române.*

— 60 de ani de la apariţia studiilor lui Petru Caraman *Substratul sărbătorilor de iarnă la români şi slavi; Une ancienne coutume de mariage* (I).

— 60 de ani de la organizarea campaniei monografice la Cornova (Basarabia), la care au participat, printre alţii, D. Gusti, H. H. Stahl, Anton Golopenţia, Ştefania Cristescu-Golopenţia, Traian Herseni, Ernest Bernea, Mihai Pop, H. Brauner, Xenia Costa-Foru, Lena şi Zizi Constante.

— 50 de ani de la apariţia *Istoriei literaturii române de la origini pînă în prezent,* care conţine un capitol despre miturile *Traian şi Dochia, Miorita, Meşterul Manole* şi *Zburătorul.*

— 50 de ani de la apariţia studiului lui Ovidiu Papadima *O viziune românească a lumii.*

Întocmit de IORDAN DATCU

Anunţăm abonaţii şi cumpărătorii revistei noastre că datorită creşterii costurilor de tipărire sîntem obligaţi să reducem numărul anual de pagini al publicaţiei noastre (ceea ce explică şi comasarea temporară a unor numere). Contăm pe înţelegerea situaţiei şi sperăm în menţinerea abonamentelor la revista noastră.

XF 1172

DIN SUMARUL NUMERELOR VIITOARE

- I. C. Chiţimia, *Filologie paremiologică şi unitatea poporului român*
- Pandele Olteanu, *Contribuţii la o istorie a paremiologiei româneşti*
- Dumitru Stanciu, *Modele de generare şi selecţie în proverb*
- Gabriel Gheorghe, *Proverbele şi istoria limbilor europene*
- Wolfgang Mieder, *General thoughts on the nature of the proverb*
- Constantin Negreanu, *Ispirescu şi limba populară (locuţiuni, expresii, proverbe)*
- Alexandru Dobre şi Maria Rafailă, *O colecţie de proverbe şi ghicitori de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea*
- I. C. Chiţimia, *Necesitatea şi prioritatea unui corpus paremiologic românesc*
- Paul Leu, *Contribuţia lui S. Fl. Marian la elaborarea Dicţionarului Academiei*
- D. Caracostea, *Pentru un corpus al poeziei poporane*
- Ghizela Sulițeanu, *Despre cercetările inter- şi intradisciplinare în etnomuzicologie*
- Radu Octavian Maier, *Vatra : o statornicie românească*
- Pamfil Bilţiu, *Armindenul în zona Lăpuş*
- Gh. Pavelescu, *Romulus Vuia şi apicultura*
- Iulian Chivu, *Floarea pîinii şi tradiţia de seceriş în satele de pe Burdea Teleormanului*
- Constanţa Cristescu, *Asupra unei ceremonii de primăvară. Semnificaţii şi funcţii ale toacei*

ISSN 0034—8198

REF, tom 36, nr. 1—2, p. 1—104, Bucureşti, 1991

Universul c. 2503

43 407

Lei 60

AF 1172
200150

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 36
3-4
1991

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor-șef:

ALEXANDRU DOBRE

Membri:

Acad. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA; acad. ION COTEANU; prof. ALEXANDRU BALACI, membru corespondent al Academiei Române; TIBERIU ALEXANDRU; STANCA CIOBANU; ION H. CIUBOTARU; NICOLAE CONSTANTINESCU; CONSTANTIN COSTEA; ION CUCEU; IORDAN DATCU; GABRIEL GHEORGHE; ION GHINOIU; ION ILIȘIU (redactor-șef adjunct); SABINA ISPAS (secretar responsabil de redacție); MARIN MARIAN; ILIE MOISE; I. OPRIȘAN; SPERANȚA RĂDULESCU; MIHAIL M. ROBEA; BORIS ZDERCIUC

Responsabil de număr:

GABRIEL GHEORGHE

Autorii sînt rugați să înainteze articolele și recenziile dactilografiate la două rînduri. Tabelele vor fi dactilografiate pe pagini separate, iar dactilogramele și notele muzicale vor fi executate în tuș, pe hîrtie de calc. Tabelele și ilustrațiile vor fi numerotate în continuarea celor din text. Se va evita repetarea acelorași date în text, tabele și grafice. Explicația figurilor din text se va face în ordinea numerelor. Titlurile revistelor citate în bibliografie vor fi prescurtate conform uzanțelor internaționale.

Responsabilitatea asupra conținutului articolelor publicate revine autorilor lor.

În țară, abonamentele la „Revista de etnografie și folclor" se fac prin Oficiile PTTR.

Comenzile din străinătate, pentru revistele apărute la Editura Academiei Române, se vor adresa la ROMPRESFILATELIA, Sectorul export-import presă, P.O.Box 12—201, telex 10376, prsfi r 78104, București, Calea Griviței nr. 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa Colegiului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor".

La „Revue d'ethnographie et de folklore" paraît 6 fois par an. Toute commande de l'étranger pour les revues parues aux Éditions de l'Académie Roumaine sera adressée à ROMPRESFILATELIA, Sectorul export-import presă, P.O.Box 12—201, télex 10376, prsfi r 78104, Bucarest, Calea Griviței 64—66, Roumanie.

En Roumanie vous pouvez vous abonner aux bureaux de poste.

APARE DE 6 ORI PE AN

ADRESA REDACȚIEI
București
71102 Calea Victoriei 125

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 36 1991 Nr. 3—4

JÓZSEF ATTILA TUDOMÁNYEGYETEM
Néprajzi Tanszék Könyvtára
Leltári szám:

SUMAR

STUDII

I. C. CHIŢIMIA, Filologie paremiologică şi unitatea poporului român 107
GABRIEL GHEORGHE, Proverbele şi istoria limbilor europene 111
DUMITRU STANCIU, Modele de generare şi selecţie în proverb (I) 131
WOLFGANG MIEDER, General thoughts on the nature of the proverb 151

MATERIALE

PANDELE OLTEANU, Contribuţii la o istorie a paremiologiei româneşti în context comparat 165
CONSTANTIN NEGREANU, Petre Ispirescu şi limba populară (locuţiuni, expresii, proverbe) 179

NOTE ŞI DISCUŢII

MIHAI RĂDULESCU, Maria Manolescu 193
DUMITRU STANCIU, Definiţii ale proverbului şi zicătorii 195
ALEXANDRU DOBRE şi MARIA RAFAILĂ, O colecţie de proverbe şi ghicitori de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea 198
I.C. CHIŢIMIA, Necesitatea şi prioritatea unui corpus paremiologic românesc . . 200

REF, tom 36, nr. 3 — 4, p. 105—204, Bucureşti, 1991

REVUE
D'ETHNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 36 1991 Nos 3—4

SOMMAIRE

ÉTUDES

I.C. CHIȚIMIA, Philologie parémiologique et l'unité du peuple roumain . . . 107
GABRIEL GHEORGHE, Les proverbes et l'histoire des langues européennes . 111
DUMITRU STANCIU, Modèles d'engendrement et sélection des proverbes(I) . 131
WOLFGANG MIEDER, General thoughts on the nature of the proverb . . . 151

MATÉRIAUX

PANDELE OLTEANU, Contributions à une histoire de la parémiologie roumaine en contexte comparé 165
CONSTANTIN NEGREANU, Petre Ispirescu et le langage populaire (locutions, expressions, proverbes) 179

NOTES ET DISCUSSIONS

MIHAI RĂDULESCU, Maria Manolescu 193
DUMITRU STANCIU, Définitions du proverbe et du dicton 195
ALEXANDRU DOBRE et MARIA RAFAILĂ, Une collection des proverbes et des devinettes de la fin du XVIIIe siècle 198
I.C. CHIȚIMIA, La nécessité et la priorité d'un corpus parémiologique roumain . 200

REF, tome 36, nos 3—4, p. 105—204, Bucarest, 1991

FILOLOGIE PAREMIOLOGICĂ ȘI UNITATEA POPORULUI ROMÂN*

I. C. CHIȚIMIA

Studiile paremiologice au luat o mare dezvoltare în ultimele decenii, cercetările fiind întreprinse din diferite unghiuri și cu metodediverse. Ele continuă cu succes și pot aduce noi lămuriri și contribuții, sub raport folcloristic, lingvistic, istoric, filozofic etc. (paremiologia se pretează la așa ceva).

Paremiile, în general, închegate în proverbe finite de mare viabilitate și circulație, iar din acestea intrînd în uz doar părți esențiale sub formă de *zicale* („bate fierul", de pildă, sau „vorbești de lup"), se integrează limbajului comun ca metafore sau comparații. Proverbialitatea înseamnă în fapt metaforizare. Proverbele țin de epoci diferite de cultură și civilizație. Unele au luat naștere în vremuri foarte vechi și au înscris în vocabularele lor această vechime, după cum altele poartă semne pentru epoci de civilizație mai noi.

În acest sens se poate face analiza unor proverbe care dovedesc unitatea de viață și de cultură românească, precum și continuitatea acesteia de-a lungul timpului. Examenul atent din punct de vedere istorico-lingvistic devine uneori grăitor.

În primul rînd, cînd un proverb de formulare specifică se întîlnește nu numai în dacoromână, ci și în aromână sau istroromână, unitatea teritorială veche de cultură, inclusiv de limbaj comun pe teritoriu larg, devine lege. În al doilea rînd, formulările multiple, în limbaj vechi sau evoluat, la același proverb, arată continuitatea indiscutabilă [1]. La un asemenea examen se pretează, bunăoară, proverbul „Au mîncat aguridă părinții și și-au strepezit copiii dinții" [2], care în formulare aromână sună (o variantă): „Ciace și maia marîncu crecele și lu fecioari legu dinți" [3]. Mai întîi interesează aici verbele a *strepezi* din dacoromână și a *lega* din aromână. *A strepezi* este considerat de dicționarele noastre ca provenind dintr-un latin reconstituit **extorpidire*, latina cunoscînd adj. *torpidus* cu sensul de 'amorțit'.

* Comunicare prezentată la Al III-lea Simpozion de Paremiologie, desfășurat la Porțile de Fier II, 11 — 12 iunie 1988.

[1] Vezi unele date în lucrarea noastră *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, București, 1971, p. 242 — 249.

[2] În varianta foarte elocventă „Părinții au mîncat aguridă și dinții fiilor s-au strepezit", a fost înregistrat încă de *Biblia lui Șerban Cantacuzino*, din 1688, cf. ediția jubiliară, București, 1988, p. 513 (versetul 29). Pentru corelații multiple vezi Gabriel Gheorghe, *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, București, 1986, grupajul de sub nr. 31.

[3] Cf. Gabriel Gheorghe, *op.cit.*, nr. 31.

Este însă mai probabil, pe linie indo-europeană, un autohtonism. Oricum, latin sau de substrat, este un cuvînt din fondul primordial de cuvinte al limbii române. Celălalt verb, din aromână, *a lega*, ridică probleme mai importante. El are tot sensul de 'a strepezi' în „lu feciori *legu* dinți" și provine din lat. *allego* prin afereza lui *a*, ajuns în italiană cu același sens de 'a strepezi' (dinții). Verbul în italiană are mai multe sensuri, dar și pe acesta conotativ și numai pentru dinți : 'allegare i denti'. El se află și în limba franceză sub forma *allegir*, cu sens apropiat, puțin luat în considerație, probabil pentru că în franceză nu apare un proverb cu „strepezirea dinților".

Cu acest al doilea verb există proverbe în italiană, de pildă : „Tal susina mangia il padre che *allega i denti* al figliuolo". În fond, proverbul își are, ca răspîndire, izvorul în *Biblie*, și anume în prorocirea lui Ieremia : „Părinții au mîncat aguridă și copiilor li s-au strepezit dinții" (XXXI, 29) [4], *Vulgata* avînd formularea : „Patres comederunt uvam acerbam et *dentes filiorum obstupuerunt*" (obstupescunt în alte versiuni), verbul latin *obstupeo* (sau *obstupesco*) neavînd sensul exact de 'a strepezi', ci pe cel de 'a-și pierde simțirea', 'a ameți', 'a rămîne cu gura căscată', deci acordîndu-i-se un nou sens conotativ, ca și în cazul altor versiuni europene care nu cunosc sintagma *a strepezi dinții* și folosesc aproximația.

Așadar, vechea paremie a căpătat în mod expres forma de proverb finit în special în limba română, cu varianta aromână apropiată (lingvistic foarte veche) și altele moderne aidoma, în Transilvania, Moldova, Muntenia etc. și, prin urmare, dintr-o dată un asemenea proverb arată vechime, continuitate și unitate în viața poporului român.

Dar cu analiza se poate merge mai departe, pentru partea lingvistică a proverbului. Dacă termenul *a strepezi* (folosit numai în sintagma *a strepezi dinții*) pare să fie de substrat, dacă termenului *strugure* nu i s-a găsit etimologia (sau nu i s-a dat o etimologie) și el pare să fie tot de substrat, căci strămoșii daci erau prin excelență cultivatori de vii, atunci nu știm de ce poporul român ar fi așteptat să împrumute termenul *aguridă* pentru 'strugurele necopt' din neogreacă, cum spun dicționarele, și nu l-ar fi moștenit din străbuni [5].

Personal consider că cei trei termeni sînt de origine dacică, mai cu seamă că ei conțin consoane dure, specifice tuturor cuvintelor autohtone.

Alt proverb de expresă continuitate și unitate național-românească este „Bate fierul pînă-i cald", cu numerose variante tipic proverbiale, cu existență identică, păstrat și în aromână („Bate herul pînă îi cald") și în istroromână („Bate flijru pira-j cald") [6]. Desigur, cele din provinciile daco-române sînt aidoma și deosebit de multe. De asemenea, multe și foarte expresive sînt culegerile pentru „Capul face, capul trage" în graiurile dacoromâne, precum și forma identică din aromână „Caplu face, caplu tradze". Grăitor, în problema care ne interesează, este „Ieftin la făină și scump la tărîțe", cu corespondentul din ar. „Scumpu la târțe ș-eftin la fărină" [7]. Aici este de observat că termenul *scump*, primit din sla-

[4] Vezi și mai sus, nota 2.

[5] Corespondența cu ngr. *agurida* nu poate fi probabil decît o întîlnire pe linie de substrat.

[6] Vezi reproduceri la G. Gheorghe, *op.cit.*, nr. 42.

[7] *Ibidem*, nr. 197.

vonă, are în proverb sensul concret de 'scumpetea mărfii', dar în limba română a căpătat și sensul abstract de 'drag', 'iubit', pe cînd limbile slave, pentru acest sens, au adoptat,toate, derivatele din protosl. **dorg* : pol. *drogi*, ceh. *drahý*, rus. *dorogi* etc. Limba română a fost în general predispusă, în dezvoltarea ei pentru multiple conotații, deci și de data aceasta.

Interesant este proverbul „Limba taie mai rău ca sabia", metaforic însemnînd 'vorba rea rănește mai dureros decît o armă', în aromână corespunzînd paremia „Multe ori s'talie cu limba cama mult ca cu coarda", adică „De multe ori se taie cu limba mai mult ca cu coarda" [8]. Interesantă este aici sintagma „ca cu coarda". Deci cum vine tăierea cu coarda? *Coarda* aci are accepția tot de 'sabie', ca și în proverbul aromân „Cari scoate coarda di coardă va s'keară" [9] (Cine scoate sabia de sabie va să piară). Termenul *korda*, existent la slavi, are în albaneză corespondentul *kordhë*, cu același sens, este deci vechi, de substrat, atestînd vechimea proverbului românesc și răspîndirea, în variantele lui, pe tot teritoriul de formare a poporului român și a limbii române.

Un proverb semnificativ pentru problema continuității și unității de viață și cultură românească îl reprezintă „Cum îți vei așterne, așa vei dormi", întîlnit la aromâni sub forma „Cum va'ți așterñi, ași va s'dorni", iar la istroromâni : „Cum ț-ai șternut patu, șa vei durmi" [10], acesta din urmă avînd un corespondent grăitor în cel din Transilvania : „Cum îți vei face patul, așa vei durmi" [11]. Deci corespondențele sînt elocvente și răspîndite pe tot spațiul ocupat din vechime de poporul român. Ele sînt parcă în legătură vitală și circulă ca sîngele într-un organism viu. Chiar dacă variante se găsesc și în alte culturi și limbi, cele românești sînt marcate de anumite structuri și expresii care le dau unitate specifică. Aceeași demonstrație o poate face și un proverb ca „Munte cu munte nu se întîlnește, dar om cu om întotdeauna". De fapt, formularea cea mai poetică și singular românească sună : „Munte cu munte se întîlnește, darmite om cu om", plecîndu-se de la basmul în care munții se întîlnesc, se bat cap în cap, iar acolo țîșnește apa vie, dătătoare de viață, formulare proverbială care nu se află în nici o altă cultură populară [12]. În aromână proverbul zice : „Munte cu munte nu s-adună, ma omul totna [totdeauna] na și s'na", pentru ca în istroromână să se aducă și o exprimare proprie : „Codru stan en loc, oamiri se contresc" [13].

Pentru aceeași idee a unei continuități și unități de istorie și cultură a poporului nostru poate fi invocat proverbul „Ochii care nu se văd se uită", cu formularea aromână „ Ocl'i țe nu's ved, curund *se-agîrșesc*", în care este problematic că verbul ar descinde, cum se crede, din vsl.

[8] *Ibidem*, nr. 220. De fapt, „tăierea cu coarda", fără o legătură directă, se apropie de practica populară de „tăiere în felii a mămăligii cu ața" (un fel de ccardă subțire).

[9] Proverbul la Tache Papahagi, *Dicționarul dialectului aromân*, București, 1963, p. 301.

[10] Cf. G. Gheorghe, *op.cit.*, nr. 136.

[11] Înregistrat de Elie Cristea, *Proverbe, maxime, asemănări și idiotisme, colecțate din graiul românilor din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1901, p. 60.

[12] În toate culturile circulă însă în forme asemănătoare, ca, de exemplu, în folclorul polonez : „Góra z góra się nie zajedzie, ale człowiek z człowiekiem zawsze" (Munte cu munte nu se întîlnește, dar om cu om întotdeauna).

[13] Alte corelații la G. Gheorghe, *op.cit.*, nr. 260, între care și o altă variantă aromânească : „Munte cu munte nu s'andumiseaște, ma omlu na oară" [cîteodată].

grešiti [14], care a rămas totuși cu sensul clar de 'a greși', fiind mai probabil un element de moștenire pe o altă linie, ce își așteaptă limpezirea.

În fond, corelațiile paremiologice române, aromâne și istroromâne, care dovedesc o moștenire comună și de durată, sînt foarte numeroase, se ridică la peste 80, dar ne oprim la exemplele și considerațiile expuse pînă aici.

În final vrem să atingem problema nașterii și circulației în general a elementelor paremiologice. Este neîndoielnic că ele au luat naștere în medii populare, dar și în sfere înalte de cultură, sub formă de maxime, sentințe, aforisme, emise de mari oameni de carte. Cele născute jos, cele mai expresive dintre ele, au intrat în limbajul comun al tuturor vorbitorilor unei limbi (în primul rînd materne), ca mijloace de clară exprimare metaforică sau alegorică. Cele de sus au coborît și coboară mereu, prin învățătură și cultură, în rîndul maselor. Au fost culese ca atare. Un exemplu : sentința antică „Quot capita, tot sensus", intrată în drama lui Trentius Afer, *Phormio*, în formularea „Quot homines, tot sententiae", precum și în opera lui Cicero, *De finibus bonorum et malorum libri*, a fost culeasă din medii anonime, la noi, între alții de Iordache Golescu sau de I.C. Hințescu : „Cîte capete, atîtea păreri" (și alte variante) și în aromână : „Cîți oamini ahînti minți".

Cu existența multor altor asemenea exemple, vrem să spunem că circulația se face progresiv dinspre un pol spre altul în sînul aceleiași culturi și elementele paremiologice au devenit și continuă să devină bunuri comune. Ele sînt cele care, între altele, fac distincția în gîndirea și existența unui popor în comunitatea largă a altor popoare ale lumii.

PHILOLOGIE PARÉMIOLOGIQUE ET L'UNITÉ DU PEUPLE ROUMAIN

(Résumé)

En partant d'un nombre de proverbes *en termes typiques*, qu'il analyse non seulement au point de vue folkloristique, mais aussi philologique, proverbes existants dans les dialectes dacoroumain, aroumain et istroroumain, enregistrés depuis longtemps jusqu'aujourd'hui, l'auteur produit avec assurance des arguments, aussi par cette voie, de l'unité du peuple roumain au cours de l'histoire.

[14] Vezi Tache Papahagi, *op.cit.*, p. 65 ; vezi și implicațiile expresiilor slave dependente și complicate (fără corespondente indo-europene) la Al. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, ed. a 2-a, Cracovia, 1957, p. 161 și Fr. Sławski, *Słowsik etymologiczny języka polskiego*, vol. I, Cracovia, 1957, p. 368 — 369.

PROVERBELE ȘI ISTORIA LIMBILOR EUROPENE*

GABRIEL GHEORGHE

1 Sapiens nihil affirmat quod non probat
2 Cine se sprijină pe raţiune este liber să gîndească chiar împotriva unor idei acceptate (Quintilian, *De institutione oratoria*, Cartea II, cap. VIII, § 6).
3 Aci e cheia caracterului limbei româneşti şi numai acela va pătrunde în spiritul ei care se va fi ocupat îndeosebi cu zicătorile române (M. Gaster, *Literatura populară română*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1983, p. 149).
4 Am văzut numeroase teorii prăbuşite în faţa faptelor, însă niciodată n-am văzut un fapt prăbuşit în faţa unei teorii (Francesco Severi, ap. E. Celan, *Materia vie şi radiaţiile*, E.S.E, 1985, p. 242).

I GENERALITĂŢI

Cei mai mulţi cercetători sînt de acord că, pe lîngă funcţia de comunicare, proverbele au şi o capacitate cognitivă, dar o consideră de importanţă minoră, fără anvergură.

În rîndurile care urmează vom prezenta, parţial, rezultatele cercetărilor noastre din care reiese că proverbele pot aduce o contribuţie majoră la corectarea unor erori de fond, în principal, în lingvistică, dar şi în istoria culturii şi civilizaţiei. Altfel spus, paremiologia este menită să recupereze adevărul, să scoată lingvistica din impasul în care se găseşte şi s-o îndrepte spre zona ştiinţifică a lumii.

În cadrul unei anchete UNESCO, la întrebarea „este oare posibil un statut ştiinţific al ştiinţelor morale şi umaniste"?, Levi Strauss dă următorul răspuns: „Autorul prezentului articol şi-a consacrat întreaga sa viaţă practicii ştiinţelor sociale şi umaniste [preistoria, arheologia, istoria, antropologia, lingvistica, filosofia, logica, psihologia — ap. [1], p. 70]. Dar nu se simte deloc jenat să mărturisească că între acestea şi ştiinţele exacte şi naturale nu se poate simula o paritate veritabilă. Unele sînt ştiinţe şi altele nu sînt. Dacă totuşi le desemnăm cu acelaşi termen, o facem în virtutea unei ficţiuni semantice şi a unei speranţe filosofice care nu este confirmată încă. În consecinţă, paralelismul implicat

* *N.B.* Ne îndeplinim plăcuta îndatorire de a exprima, şi pe această cale, întreaga noastră recunoştinţă şi gratitudine doamnei Elisabeth Schulze-Busacker, de la Universitatea din Montréal — Linguistique et Philologie, pentru amabilitatea de-a ne fi trimis, prin bunăvoinţă, referinţele: 3, 4, 5, 6, 7, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 50 ş.a., fără de care acest început de lucrare ar fi beneficiat de o argumentaţie mai puţin riguroasă.

de cele două anchete, chiar numai la nivelul enunțului, mărturisește o viziune imaginară a realității". Științele fizice sînt stabilite de multă vreme, în timp ce științele sociale și umaniste „sînt încă în epoca lor preistorică" (ap. [1], p. 68, 69).

Mai departe, „autorul nu face un mister din convingerea sa : față de științele exacte și naturale, științele sociale sînt în postură de client, în timp ce științele umaniste aspiră să devină discipoli" ([1], p. 70).

În pofida pesimismului lui Levi Strauss, noi ne propunem să dovedim că lingvistica, curățată cu ajutorul paremiologiei de ficțiuni metodologice, poate căpăta statut de știință.

II ASPECTE METODOLOGICE

În cele ce urmează ne propunem să reconstituim realitatea lingvistică după elementele reper ale unor proverbe.

Este știut că proverbele sînt mai conservatoare decît lexicul uzual, cuvinte ieșite din uzul curent al limbii continuînd să fiinţeze în anumite proverbe sau expresii paremice. Explicația acestei împrejurări o găsim în faptul că proverbele leagă între ele, pentru o durată nedeterminată de timp, uneori datorită întîmplării, două sau mai multe cuvinte, din care unul este cerut fie de context, fie de nevoia de rimă (sau asonanță). O dată legate, acestea intră împreună în conștiința vorbitorilor limbii respective, în expresia (proverbul) în cauză. În cazul în care unul din cuvintele legate într-un proverb sau într-o expresie proverbială este eliminat din limba vorbită, pentru rațiuni pe care nu le vom discuta aici, legătura stabilită în proverb îi asigură multă vreme, uneori sute de ani, circulația indirectă în limbă. Pentru că proverbele nu se modifică, în majoritatea cazurilor, chiar în mii de ani.

Aceasta se întîmplă datorită faptului că proverbele și expresiile proverbiale conțin elementele lexicale în sisteme asociative, pe care vorbitorii mai tineri, cei care învață limba, le primesc de-a gata, formulate, prin transmisie spontană, treptat, la contactul dintre generații. Nimănui nu-i trece prin cap să schimbe conținutul unei expresii proverbiale, s-o adapteze, cînd este cazul, la realitatea lexicală a generației sale, realitate pe care cei mai mulți nici n-o observă, deoarece astfel de formule-tip apar spontan în limbaj în contextul în care sîntem obișniți să le folosim, dar în mod mecanic, nesupuse nici unei analize de conținut lexical.

În ceea ce privește conservarea proverbelor pe termen lung, din sutele de proverbe cuprinse în studiul Elisabethei Schulze-Busacker [3] să luăm, spre exemplificare, proverbele :

740 *Femme scet ung art avant le deable* (*Eneas*, către 1160 e.n.),

care figurează în aceeași formă, cu mici corecții de ortografie, în 1972 (după peste 800 de ani) :

Femme sait un art avant le diable ([11], p. 187.)

335 *Ce qui est fait n'est pas a fere* (*Claris*, către 1268),

care figurează în aceeași formă, cu o mică corecție de ortografie, în prezent, după circa 700 de ani :

Ce qui est fait n'est pas à faire.

Există numeroase proverbe care circulă și azi în forma în care se găsesc atestate în antichitate, de exemplu : *Cunoaște-te pe tine însuți* și *Ce-i prea mult nu e bun* (ap. [12], p. 19, 20), care sînt menționate de Platon (427 — 347 î.e.n.) în dialogul *Protagoras*, *Cine se aseamănă se adună*, atestat de Cicero, *De senectute*, III, 7, care afirmă că era vechi în vremea sa, acum peste 2000 ani (ap. [12], p. 19) etc. etc.

Exemplele date sînt menite numai să ilustreze caracterul conservator al proverbelor, să gireze metodologia pe care o aplicăm.

II.1 În așa-zisa franceză veche, care „n'était pas une langue au sens moderne, mais un ensemble des dialectes de la France du Nord, n'étant pas non plus un état de langue, du moins dans son aspect lexical . . .” ([13], p. 9.), cuvîntul *mult* era folosit cu o frecvență foarte mare, atît cu sensul de 'mult', cît și cu acela de :

— 'foarte' (*Danube, un flum mult grant*, [2], p. 8).

— 'tare' (*Mult est fols li el en espeire*, [3], p. 290, 295, 305).

— 'numeros' (*Mult virent genz, mult virent nés*, [2], p. 26) etc.

Deși *mult* a fost eliminat din lexicul francez, se pare în sec. XVI, el continuă să circule, indirect, în franceza modernă, prin intermediul proverbelor și expresiilor în care a fost cuprins, pentru rațiunile arătate.

Să exemplificăm cu cîteva proverbe franceze care ilustrează această realitate :

a. *Amour peut moult, argent peut tout* ([9], I, p. XXVI, II, p. 171, [28], p. 19).

b. *Arbre molt ramé fait à peine bon fruit* ([9], II, p. 386).

c. *L'homme qui moult boit tard paye ce qu'il doi(b)t* ([9], I, p. 170).

II.2 În română curentă, un cuvînt *Iama* de sine stătător nu este cunoscut. Cu toate acestea, îl găsim într-o expresie proverbială populară folosită de toate păturile populației, inclusiv acele straturi în care, pînă după al doilea război mondial, o mare parte din populație era analfabetă : (*A da Iama*-n vite, găini etc., cu sensul de „a da moarte-n vite, găini etc.” (Iama = zeul morții în religia vedică — [38], p. 48 — 55).

Iama a dispărut, ca realitate nominală, din spațiul românesc, cu foarte mult timp în urmă. Cu toate acestea, principiile religiei vedice, foarte asemănătoare cu cele creștine, continuă să fie aplicate de populație, în obiceiuri transmise din tată-n fiu. Este explicația realității că românii sînt creștini dinainte de creștinism sau, cum spune savantul german Friedrich Hayer : „Românii sînt poporul din Europa care s-a născut creștin”.

Numai astfel se explică persistența unor relicte ca cel de care vorbim, conservat cu siguranță pe parcursul a peste două milenii, cuvîntul sau expresia în cauză neputînd fi identificate în alte limbi europene, nici în elină, nici în latină, dar găsindu-se în sanscrită.

II.3 În limba italiană un cuvînt *reo,a* = 'rău' nu există, dar figurează în proverbe. Iată două exemple :

a. *Buona guardia schiva* **ria** *ventura* ([14], p. 177).

b. *Buono studio rompe* **rea** *fortuna* ([14], p. 178).

Astfel de relicte, grăitoare pentru limba vorbită cu mult timp în urmă, se găsesc în toate limbile, ceea ce justifică o cercetare în acest

sens cu scopul de-a obține, prin arheologie lingvistică, cu ajutorul paremiologiei, recuperarea, măcar parțială, a limbii primare a spațiului european.

Asupra reușitei sau nereușitei acestei întreprinderi temerare urmează să se pronunțe oamenii de știință după expunerea temeiurilor pe care lucrarea se sprijină, pentru care acest articol nu este decît o succintă prezentare informativă.

Exemplele din franceza, ca și cele din italiana veche, menționate, constituie numai o formă de verificare că metodologia pe care o aplicăm este logică și corectă.

III PREZENTAREA LUCRĂRII

În continuare vom prezenta elementele care argumentează ipoteza pe care o punem în discuție. Pentru că materialul care o justifică este foarte bogat, ne vom mulțumi să oferim unul-două, maximum trei exemple ilustrative pentru un fapt de limbă din cele folosite ca temeiuri.

Am constatat că în limba franceză populară, din secolele XII — XIV (1101 — 1399), uneori și din secolele ulterioare, pentru care avem înregistrări scrise, certe, se găsesc numeroase cuvinte care fac parte și din vocabularul „țărănesc", de uz curent și azi în limba română, multe din acestea nefigurînd în elină și în latină.

Iată faptele de limbă pe care ne întemeiem ipoteza :

1 **Ades**, cuvînt din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină și latină și nici în altă limbă europeană. Sensul principal : 'în repetate rînduri', 'des' [29].

A fost identificat, de numeroase ori, în proverbe din așa-zisa franceză veche, cu același înțeles. Exemple :

1.1 **Adès** *vaut miex amis en voie/Que ne font deniers en corroie* (*Roman de la Rose*, t. II, v. 4962, sec. XIII, ap. [9], II, p. 171).

1.2 **Adés** *chante le cucu de soy mesmes* ([8], 24).

1.3 — 1.12 Alte exemple : [8], 23, 25, 26, 511 ; [9], p. 135 ; [3], p. 53, 294, 308 ; [21], p. 36, 51 ; [37], 53 ; etc.

2 **Cocă**, cuvînt din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină și în latină și nici în limbile moderne din Europa. Sensul principal : 'aluat pentru produse de panificație, de patiserie' [29]. Etimologie necunoscută [29].

A fost identificat într-un proverb din Țara Béarn, din sudul Franței.

2.1 *Nou minyen pas la* **coque**/*Toutz lous qui hèn au hourn* ([25], p. 109).

3 **Cloșcă**, cuvînt din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină și în latină și nici în alte limbi europene. Sensul principal : 'găină (p. gener. pasăre) care clocește, sau care a scos pui de curînd' [29].

A fost identificat în proverbe din Țara Béarn din sudul Franței.

3.1 *Qui-s bire de l'hort pouletz et* **clouque** (= poule-mère),/ *Ha tous temps herbes ta la soupe* ([25] p. 17).

3.2 **Clouqueya** *n'èy pas ha l'oueü* ([24], p. 24).

4 **Căuta**, verb de conjugarea I, din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină și, cu sensul din română, nici în latină sau în altă limbă europeană. Sensul principal: 'a încerca să găsești ceva sau pe cineva; a umbla după. . .' [29].
A fost ientificat în *Eracle* (1176 — 1184) de Gautier d'Arras.

4.1 *Cui* **caut**? *li biens vaint en la fin* (ap. [3], p. 67).

5 **Da**, adverb, din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în latină și elină, dar figurînd în bulgară, în rusă și în sîrbocroată. Este *cea mai scurtă și cea mai clară particulă afirmativă*. Sensul principal: se folosește pentru a răspunde afirmativ la o întrebare [29], pentru a confirma o împrejurare, a da un consimțămînt etc.

5.1 *En amour* **da**, *non en guerre* (La Fontaine, *Fer.*, ap. [30.2.], p. 945).

5.2 *Et pourtant papa Dit que je suis bête ; Est-ce ma faut*, **da** ! *S'il m'a fait comme ça* (Scribe et Poirson, *Le Nouveau Pourceaugnac*, sc. 4, ap. [30.2], p. 945).

5.3 *Oui*-**da**, expresie curentă în limba franceză (v. [30.2.], p. 945, [31], p. 283 etc.).

6 **Nu**, adverb, din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină și latină și nici în alte limbi moderne din Europa. *Este cea mai scurtă și mai netă particulă negativă*. Sensul principal: exprimă dezacordul sau împotrivirea la o împrejurare, refuzul unui consimțămînt etc.

6.1 **Nou** *cau pas dise tout ço que* **om** *sap,/Ni minya tout ço qui* **om pot** ([24], p. 75).

6.2 *De l'homi maridat/* **Nou**-*n y-ha que la* **mieytat** ([25], p. 44).
În proverbe acest **nu** figurează de zeci de ori: v. [24], numai pe p. 74—85 de 41 de ori (!), [25], de cel puțin 50 de ori etc., ceea ce dovedește că vorba era de folosință curentă.

7 **Mușca**, verb de conjugarea I, din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină și în latină, nici într-o limbă europeană modernă. Etimologie necunoscută [29]. Sens principal: 'a apuca cu dinții și a strînge tare, provocînd durere, rănind sau sfîșiind' [29].
A fost identificat într-un proverb conținut într-un manuscris cunoscut sub titulatura *Bonum Spatium*, în a 2-a jumătate a sec. XIV, și în diverse expresii populare franceze.

7.1 *Volunté de folle et vache qui* **mouche** *sont trop fors a tenir* (ap. [8], 2498).

7.2 **Mouché** ! (exclamation populaire pour . . .pincé!) etc. ([30.3], p. 644).

8 **Nuc**, substantiv comun din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină și în latină. În latină *nux* reprezenta un termen generic pentru „toate fructele cu coajă, sau a căror coajă este dură: castane, nuci, migdale, la unii autori (Pliniu, Livius, Virgiliu) prin acest substantiv definindu-se și pomul fructifer, respectiv nucul, la Virgiliu și migdalul". Nu a fost găsit nici în limbi moderne din Europa. Sens principal: 'pom fructifer cu coroană bogată, cu frunze penat-compuse, avînd un miros pătrunzător. . . , cu fructe drupe cu semințe comestibile și cu lemn de calitate superioară. . .' [29].
A fost identificat într-un proverb din Țara Béarn.

8.1 *Que-s pause coum lou boeu a l'oumpre (oumbre) deu* **nougue** ([25], p. 24).

9 **Pișca**, verb de conjugarea I, din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină și în latină, nici în limbile moderne din Europa. Etimologie necunoscută [29]. Sensuri principale : a. 'a prinde cu degetele pielea sau carnea cuiva, ridicînd-o sau strîngînd-o și provocînd o senzație dureroasă' ; b. 'a se alege cu ceva (dintr-o activitate)' [29].

A fost identificat într-un proverb, *identic cu cel românesc*, din Țara *Béarn*, în două colecții :

9.1 *Qui arré* nou *risque,/Arré* **nou pisque** ([24], p. 99, [25], p. 60).

10 **Rău**, adjectiv, substantiv și adverb din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină și în limbile moderne europene. În latină există un termen juridic *reus, i*, care înseamnă 'parte într-un proces' (Cic.), 'acuzat' (Cic., Hor.), 'debitor' (Cic.) etc., dar care nu are și sensul din română, cel care se găsește în franceza veche și, cel puțin, și în italiana veche (v. § II.3, mai sus). Sensul principal : 'care are însușiri negative, lipsit de calități' etc. [29], antiteza lui „bine".

Figurează în proverbe din franceza veche și medievală, în două forme :

10.1 **Rêou** *tën d'iver, santa dë viel ômë*. . . ([25], p. 39, [39], II, p. 375 și alte culegeri în langue d'oc).

10.2 *La pire* **riens** *qui soit c'est male famme* (ms. 25545, Bibl.Naț.Fr., întocmit către 1317, ap. [8], 1030, [3] p. 24, 232, ~ [9],—I, p. 149 — sec. XIII).

10.3 *Amor veint tute* **rien** ([15], 361, [8], 89, [3], p. 180). etc.

Notă : După cum se vede, înainte de a însemna 'nimic', **rien** a însemnat 'rău'.

11 **Prins**, adjectiv, substantiv și participiu trecut al verbului a prinde (echivalentul lat. *prehendere*), din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat (part. trecut) în elină și în latină și nici în limbile moderne europene. Sensul principal : apucat, cu mîna, cu ajutorul unui instrument ; căzut în mîinile, în lațul cuiva etc.

Figurează în numeroase proverbe și expresii din franceza medievală și modernă.

11.1 *La maladie* **a prins** *son tour* (ms. sec. XV, intitulat *Proverbia Gallica*, ap. [9], I, p. 177).

11.2 *Fille fiancée n'est* **prinse**, *ny laisée* (ms. sec. XVI, *Adages français*, ap. [9], I, p. 153).

11.3 *Qui est* **prins**, *il a tort* ([9], II, p. 298, [28], p. 12).

11.4 — 11.8 Alte exemple : ([8], 1931, 2047, 2299, [28], p. 7, 9).

12 **Sigur**, adjectiv și adverb din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină, în latină și în limbile europene moderne. Sensul principal : neîndoielnic.

A fost identificat de mai multe ori în proverbe și în texte medievale franceze :

12.1 „. . . **E de sigur** n'o-ouriou rosou" ([49], p. 372).

12.2 „. . . mas s'eu fos **segura**, mais bontatz, n'agr'assatz per qu'eu n'ai rancura" (Pierre d'Auvergne, sec. XII, ap. [37], p. 53).

V. și „. . . n'at crey pas, mes que m'en bouy **assegura**' ([25], p. 102).

Alte exemple: 12.3. — 12.5. **(De) sigur** ([49], p. 370, 365, 359), 12.6. — 12.18. **Segur**, fem: **segure** ([23], versurile 1458, 34874, 29136, 1012, 3906, 4762, 39458, 39509, 716, 35412, 40662, 6521, [25], p. 39) etc.

13 **Ales**, adjectiv, substantiv, participiu trecut al verbului a alege (corespondentul lat. *allegere*) din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat (part. trecut) în elină și în latină și nici în limbile moderne din Europa. Sensul principal: deosebit dintr-un grup, selectat etc.

Figurează în proverbe și în texte din franceza veche și medievală:

13.1 *Nus prodom ne puet vivre assès/Ne malvais trop tost estre* **alés** (*Partonopeus de Blois*, avant 1188, vers. 5463 — 64, ap. [7], p. 164).

14 **Oaie**, substantiv din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină, în latină și în limbile europene moderne. Sensul principal: 'animal domestic, rumegător, crescut pentru lînă, lapte și carne' [29].

Figurează în proverbe, în texte din sec. XII, iar în limbajul din centrul și vestul Franței se folosea și la începutul veacului sub forma **ouaille** [44]. Pe harta cuprinsă în referința 44 (Carte 10, 1902 — 1910, J. Gillieron) se vede că **ouaille** era încă termen de uz curent pe circa o treime din teritoriul Franței (!) în regiunile Gascogne (în care se cuprinde și Țara Béarn), Languedoc intérieur, Ouest. De asemenea, se folosește și azi în terminologia religioasă.

14.1 *Chacune* **ouaille** *cherche sa pareille* ([9], I, p. 124, [30.3.], p. 877).

14.2 *A qui* **ouailles** *et troupeau/Ne manque toison, laine, ne peau* ([9], I, p. 124).

14.3 **Ouaille** *cornue et vache pançue/Ne la change et ne mue/Par ce qu'elles sont les meilleurs* ([9], I, p. 124).

15 **Băga**, verb de conjugarea I, din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină, în latină și nici în limbile moderne din Europa. Etimologie necunoscută [29]. Sensul principal: 'a face să intre sau a intra undeva (în ceva), a (se) introduce, a (se) vîrî' [29].

Cu sensul din română cuvîntul a fost identificat într-o expresie populară:

15.1 *Se* **baguer** *le noeud* ([45], p. 21).

A se vedea și sanscritul *bhaga* 'plaisir d'amour, dieu de l'hymen' [47], 'vagin' [48].

16 **Scuipa**, verb conjugarea I, din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină, în latină și în limbile europene moderne. Sensul principal: 'a elimina din gură salivă, flegmă, sînge, cu o poziție specifică a buzelor și a limbii' [~29].

A fost identificat în proverbe din Țara Béarn:

16.1 **Escoupi-s** *aus digtz ta gaha pus* ([25], p. 32).

16.2 *Que y* **escoupeix**,/*Coum u aboucat* **sus** *u escut de seix liures* ([25], p. 59).

17 **Sur**, adjectiv din lexicul popular al limbii române, neidentificat în elină și în latină și nici în limbile europene occidentale. În bulgară apare un echivalent **sir**, iar în sîrbocroată și în macedo-

neană un echivalent **sur.** Sensul principal: 'de o culoare intermediară, între alb și negru, cenușiu' [29].

A fost identificat în *La Chanson de Roland* (probabil sec. XI) și în ref. [23], sec. XII:

17.1 „Li Marganices sist sur un ceval **sor**" ([36], vers 1943).

17.2 „**Sor**, d'un blond doré, fauve, alezan" (en parlant d'un cheval) ([23], III, p. 147, vers 6024).

17.3 — 17.5 **Sor** apare și în versurile 7418, 23914 și 41329 [23].

18 **Nea**, substantiv din lexicul popular al limbii române, neidentificat în elină și în latină (derivarea lui **nea** din *nix*, *nivis* nu este justificată) și nici în limbile europene moderne. Sensul principal: 'zăpadă' [29].

A fost identificat în ghicitori și proverbe din Țara Béarn:

18.1 *Blangue coum la* **nèu**, *negre coum la cheminèye*. . . ([25], p. 89).

18.2 „Bed ere here, bed eth (lou) hibèr/ Bed ere **nèu** darrè deu Bèr" ([25], p. 33).

19 **Lene**, substantiv din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină și în limbile europene occidentale, figurînd însă în unele limbi slave (rusă, cehă, bulgară, sîrbă etc.). În latină există adverbul *lente* 'încet, moale' și adj. *lentus, a, um*, cu unele sensuri apropiate, dar nu un substantiv din care să poată deriva cuvîntul românesc. Sensul principal: înclinație spre inactivitate.

A fost identificat într-un proverb din Țara Béarn:

19.1 *Praube coum le* **lèni** = sărac ca lenea ([25], p. 58).

20 **Ou**, substantiv din lexicul fundamental al limbii române, neidentificat în elină și în latină și nici în limbile europene moderne. Sensul principal: celulă care se formează în ovarele femelelor și care conține germenul unei ființe din aceeași speță: la păsări este alcătuit dintr-o coajă calcaroasă, din două membrane, din albuș și gălbenuș, fiind folosit și ca aliment [33.9].

A fost identificat în mai multe proverbe și ghicitori din Provența și din Țara Béarn.

20.1 *Touto galina que canto tant/Fa pas dous* **uou** *lou jour* ([40], p. 60).

20.2 *Non ten galino que noun fan d'***uou**,*/Ni vaquo que noun fa de* **buou** ([40], p. 60).

20.3 *La poule negré que hè l'***oeu** *blanc* ([24], p. 46).

20.4 — 20.7. Alte exemple: [25], p. 10, 78, 89, 99.

21 **Om** (plural: **oameni**) silaba sacră care apare pentru prima dată în Upanișade ca o silabă mistică; eficacitatea psihoterapeutică a lui **Om** este considerată fără limite și pronunțarea ei la începutul și sfîrșitul unei lecții din Veda asigura că studentul va reține cunoștințele dobîndite etc. [46]. Cuvînt din lexicul fundamentul al limbii române, neidentificat în elină și, în această formă, în latină sau în limbile europene moderne. Sensul principal: 'ființă superioară care se deosebește de celelalte viețuitoare prin faptul că posedă facultatea de a gîndi și de a vorbi și capacitatea de a crea unelte pe care le folosește în procesul muncii sociale' [33.9].

A fost identificat în numeroase proverbe și locuțiuni din franceza veche și medievală, pînă la latinizarea forțată de după apariția *Ordonanței de la Villers — Cotterêts* (1539) a lui Francisc I. În franceza modernă s-au adăugat 3 sunete mute : h, m, e, ceea ce a schimonosit cuvîntul, pronunțarea rămînînd tot la cele 2 sunete (*om*) ale silabei fundamentale. În proverbe s-a găsit forma de plural *omen*, foarte apropiată de cea din română.

21.1 „. . .Deus savir et podir me dunat, si salvara-i **io** cist meou fradre Karle, in adjudha et in cadhuna cosa, si **cum om** per dreit" ([49], p. VI). Este vorba de vestitul jurămînt din Strasbourg, din anul 842, considerat cel mai vechi monument de limbă franceză, în care figurează și cîteva cuvinte din lexicul fundamental al limbii române.

21.2 *Quant* **om** *a fait grant foleté,/Si la ramende l'***om** *après* (Benoît de Sainte-Maure, *Roman de Troie*, 1165 — 1170, vers. 18232 — 18234, ap. [3], p. 279).

21.3 *A tart ferme l'***om** *l'estable quant le cheval est perduz* (*Proverbes de France*, Cambridge, Corpus Christi Coll., 450, ms. sec. XV, ap. [9], p. 387).

21.4 — 21.51 Alte exemple : ap. [3], p. 213, 299 ; [7], p. 155 ; [8], 2322 ; [9], p. 389, 393 ; [21], I, vers. 20, 38, 60, 73, 122, 129 ; II, vers. 16, 27, 33, 53, 59, 67, 90, 95, 134, 136, 142, 145, 146, 154, 159, 171, 179, 190, 193, 210, 237, III, vers. 391, 393, 398, 417, 512, 516, 530, 546, 578, 586, 601, 635, 677, 702, 721.

21.52 „. . .Potz num d'**omen** avar. . . " și „. . . no laisses to cumpain per un **omen estrain**" ([21], p. 36, 37).

III.2. Spațiul nu ne îngăduie să continuăm prezentarea detaliată, ca mai sus, a similitudinilor între româna populară și franceza veche, astfel că ne vom rezuma la înșirarea altor asemănări cu indicarea sursei, a textului în care a fost identificat cuvîntul în franceza veche.

	Rom.	*Fr.*	
22	**ba** !	**ba** !	sec. XII : „**Ba** ! que ferons nous en Constantinoble ?" (R. de Clari, ap. [13], p. 57).
23	**gard**	**gart, hard, jardin** = *gardin*. *A la* **hard**, *à la* **hard** [25], p. 71 etc., cu numeroase derivate.	

Cuvîntul figurează în toate limbile europene : în norvegiană, engleză, germană, italiană, spaniolă, provensală ; în limbile slave, ca un împrumut din română. Rămînem datori să dovedim această afirmație într-o revistă de lingvistică.

24	**aprins**	**aprinse**	(ap. [8], 2267, [3], p. 306).
25	**aici, aci**	**aici, aci**	([24], p. 73 : „Ni **aci**, ni en Espagne. . . " ; [25] p. 103 : „Quoant y-ha d'**aci** au sourelh deu cèu ?" [21], p. 48 : „Fein te fol multas vetz/per tems **aici** co't letz" ; v. și [25], p. 10, 72, 88, 103 ; [24], [49], passim).
26	**ajun**	**Ahum**	strigăt al copiilor de la țară, în dimineața zilei dinaintea Crăciunului : „**Ahum** ! **Ahum** ! Ahumalhe !/ Poumes y esquilhotz !/Bouharoc ! Coc, coc !/Poumes y esquilhotz" ([25], p. 73), cerînd poame și nuci !

27	**adăsta**	**adeist**	([36], p. 208 : „Lessez gesir les morz tut issi cun il sunt,/Que n'i **adeist** ne beste ne lion,/Ne n'i **adeist** esquier ne garçun").
28	**greu**	**greu**	([21], p. 58 : **Greu pot om** *cor saber/d'ome que non ditz ver*) v. și [21], p. 44, 45, 47, 49, 50, 59, 67, 68, 71, 73 ; [37], p. 25, 48 etc.
29	**jos**	**jos**	([37], p. 25 : „quant **eu** serai partiz de vos,/viaz l'auran tornat en **jos**").
30	**face**	**face**	([3], p. 24, 256, [8], 1383 : *N'est si sage qui folie ne* **face** ; [3], p. 291, [8], 1996 : *Qui mieuz peut mieuz* **face**) v. și [8], 1668 ; [3], p. 213, 282, 295 ; [16], p. 111 ; etc.
31	**fui**	**fui**	([37], p. 114 : *q'ieu* **fui** *pres de laissar mas chanssos*).
32	**muiere**	**muiller**	(**moier, moiler** etc.) — ([16], p. 132 : *Ne prendre ia* **muiller**. . . *s'el'est de male part*. . . ", v. și [5], p. 429 : „**Moier e bun**. . . ")(adaptare a distihului din [16], p. 132 de către Bonvesin de la Riva, sec. XIII, [21], p. 70).
33	**lui**	**lui**	([9], p. XXXVIII : (Séneke) „morut, dont ce **fu** grans damaiges, car **mult** estoit bons philosophes, et avoit dit **mult** de beles sentences. Il **fu** oncles Lucain le poete, et **fu** nez de Cordes en Espeingne. Il **fu** mult acointes sains Pol (!) et li envoia maint espitle et sains Pol **lui**" (!)).
34	**abătut**	**abatut**	([36], p. 178 : „Turpins de Reins, quant se sent **abatut**") v. și [36], p. 166.
35	**berc**	**besc**	([43], p. 24 (nenumerotată) : „Ki **besk** ha kaz diskouarned/N'int mad nemed da zebri bould" — Chien **sans queue** et chat sans oreilles/Ne sont bons qu'à manger.
36	**cap**	**cap**	(ap. [13], p. 91 : „Par mon **cap**" ; [24], p. 59, 106 : „Lou qui n'a pas **cap**, qu'aye cames", [25], p. 29 : „Qu'ha parratz au **cap**" — Are sticleți în cap), v. și [25], p. 47, 52, 60, 62, 65, 71, 76, 92, 95, 99 (Mau de **cap** !), 102 ; etc.
37	**cană**	**cane**	(ap. [13], p. 91 : 'ulcior, măsură pentru lichide, urnă'); v. *ibid.* și *canete* — 'petit vase' (cănuță).
38	**cercel**	**cercel**	(1164 Chr. de Troyes, ap. [13], p. 97) 'cercle'.
39	**loc**	**loc**	(sec. XII [21], p. 75 : „Mais te val **lein** e **foc**/ton coltel **en un loc**", [25], p. 84 : „Au **loc** d'ana — s'en a case" — în loc să se întoarcă acasă).
40	**kil**	**kile**	([32], p. 229 : 'litre, litre de vin').
41	**seu**	**seu**	([34], p. 463 : 'la graisse du boeuf, de la vache, du mouton et de la chèvre. . . '.
42	**murit**	**murit**	(ms. sec. XIII, ap. [8], 1950 : „Ki fol norit, quant il vit, si len rit, quant **murit**, nen ne doele).
43	**auzit**	**auzit**	(ms. sec. XII[21], p. 13, 73 : „aizo que as **auzit**. . .")
44	**dau**	**dau**	([25], p. 86, 90 : „**Coude** de paloume,/Roudet de moulii : /Que-t **dau** tout Bayoune,/Si t'y escadz tau matii ?) (Coadă de porumbel,/Străduță a

morii : Îți dau tot Bayonne/Dacă afli ce este de-aici pînă mîine dimineață?)

a **da** **da** ([25], p. 15 : „Lou boun Diu castanhes **da**/A qui **nou** las se sap pela).

dat **dat** ([25], p. 99 : „Qui-u t'ha **dat**?" = Cine ți l-a dat?).

45 **crede** **crede** ([25], p. 84 : *Que* **crede** *gaha la lèbe* — Cine crede prinde iepurele. . .).

46 **pot** **pot** ([24], p. 75 : „Nou cau pas dise tout ço qui **om** sap,/Ni minya tout ço qui **om pot**" ; p. 66, 67 (Mau ha **nou pot** dura), 81, 82, 96, 107, 112, 124, 126 ; v. și [3], p. 176, [8], 2258, [16], p. 137, 143, [21], p. 39, 40, 43, 46, 58, 60, 65, 67, 72, 73 ; [25], p. 8, 24, 82, 92, 93, 101, 103, 109 ; [36], p. 136 ; etc.

poți **potz** ([21], p. 37, 38 („se-l sofres tan co **potz**"), 41, 43, 44, 63, 64, 65, 68, 73, 74 ; etc.

47 **pieri** **peri** ([24], p. 66 : „Male herbe **nou pot peri**,/Ni la **boune reberdi**).

48 **asalt** **asalt** ([36], p. 182 : „Encui rendruns a paiens **cest asalt**").

49 **purtat** **pourtat** ([25], p. 99 : „U **sac** de blat/Oun l'has **pourtat**" ?).

purta **pourta** ([25], p. 14 : „La marle hè **pourta** l'agulhade d'aryent").

50 **verde** **verde** ([28], p. 15 : „**Verde** busche fait chaud feu").

IV CONCLUZII

a. Datorită spațiului nu s-au putut prezenta decît sub o cincime din cuvintele cuprinse în lista pe care am agonisit-o, dar care poate fi mult extinsă prin cercetări ulterioare.

După opinia noastră, nu numărul exact interesează în acest caz, ci faptul, revelator în sine, al prezenței unor cuvinte de uz curent în română ca relicte în franceză, în principal în așa-numita franceză veche, din secolele XII — XV, dar în unele cazuri și din sec. IX și XI.

Realitatea pe care mica noastră lucrare o pune în discuția specialiștilor și oamenilor de cultură nu poate fi atribuită întîmplării, chiar la nivelul unui eșantion însemnînd cca 30% din lexicul țărănesc al oricărei limbi, în stadiul ei actual.

Tot datorită spațiului, nu s-au putut menționa măcar numeroasele obiceiuri și credințe populare, fraze și expresii paremiologice, construcții de limbă similare sau identice între spațiul românesc și cel al francezei vechi.

Pentru unele obiceiuri, de uz curent la noi, echivalentele franceze apar tot ca relicte, pe cale de dispariție. Astfel de fapte îndreptățesc opinia că, în raport cu cea franceză echivalentă, cultura populară românească este mai conservatoare, fără să existe încă o explicație a acestei împrejurări.

b. Să notăm ca o curiozitate că unii termeni care definesc acte fiziologice elementare sînt similari nu numai în limbile romanice, dar și în limbile germanice. Să ilustrăm tot cu texte din franceza veche.

	Rom.	*Fr.*	
51	a **pișa** etc.	**pisser,**	**pissat** + alte 12 derivate (v. [30.3], p. 1133, 1134 : „Je me souviens d'avoir une fois **pissé** dans la marmite d'une de nos voisines", J.J. Rousseau, *Confessions*, I) Cuvîntul se mai găsește în : walonă, provensală, catalană, italiană, germană (**pissen**), engleză (to **piss**), suedeză (**pissa**) etc.
52	**caca**	**caca**	și alte derivate (v. [30.1.], p. 447 : „Cettuy-là a fait **caca** en nos paniers. . . ", *Satire Ménippée*, p. 93, Ratisbonne, 1709 — 1752; v. și [41], p. 36 : *Mèdze Bon Dieu*, **kaka** *Diablo* — *Mănîncă sfinți și* **cacă** *draci*, proverb identic cu cel românesc)
53	**fute**	**foutre**	([3], p. 339 : „Celle qui **fu foutue** et **desfoutue**", p. 338 : „Celle qui se fist **foutre** sur la Fosse de son Mari", „La Damoiselle qui ne pooit oir parler de **foutre**" — titluri de fabule — v. și [6], p. 543 etc. Cuvîntul se găsește și în engleză, dar și în alte limbi din Europa, numai că, dintr-o falsă pudoare, unele dicționare nu-l menționează. V. și **foutre** = posseder une femme ; **foutrer** = ejaculer ; **foutoir** = lieu, maison où l'on fait l'amour etc. ([32], p. 223) etc.

c. Tot ca o curiozitate, deocamdată, putem menționa că numeroase similitudini se găsesc, de asemenea, între cuvinte populare din română și echivalente din : saxona și frisiana veche, engleza veche, limbile scandinave vechi, italiana veche și sarda, spaniola veche, multe din acestea păstrate tot ca relicte prin intermediul proverbelor și expresiilor proverbiale. Dintre similitudinile de acest fel, între română și limbile germanice, am identificat, pînă în prezent, cîteva zeci, dar numărul textelor de care am dispus a fost mult mai redus decît al celor din franceză, și de dată mai recentă.

d. Constatările noastre de pînă acum ne îndreptățesc convingerea că putem formula o ipoteză de lucru privitoare la existența în istoria străveche a Europei, probabil în mileniile trei-doi î.e.n., cu mult timp înainte de fundarea legendară a Romei, a unei limbi unice, din care s-au format limbile vorbite în Europa, înainte și fără legătură cu civilizația romană, o civilizație recentă în raport cu vechile civilizații europene, multimilenare.

O romanizare a limbilor occidentale, pe cale cultă, a avut loc, fără îndoială, în Franța, începînd din sec. XVI și, mai tîrziu, pentru celelalte limbi europene, mai ales în sec. XVIII și XIX, prin împrumuturi din latina cultă, în primul rînd prin intermediul francezei.

Această limbă unitară a trecutului îndepărtat al Europei „s-a convenit să fie numită indoeuropeană" (Meillet, 1934, ap. [52], p. 364), o deducție logică pe baza similitudinilor, în primul rînd lexicale, observate încă de William Jones (1786).

„Indoeuropeana comună", considerată dispărută, a generat eforturi ale mai multor oameni de știință în vederea „reconstrucției" ei, a realcătuirii ei pe baza „produselor" cărora le-a dat naștere. Rezultatele acestor „reconstrucții", discutabile din multe puncte de vedere, n-au ajuns la limba unitară, comună, presupusă, ceea ce dovedește că, fie căile alese pentru a o determina n-au fost cele corespunzătoare, fie anumite verigi, anumite circumstanțe n-au fost avute în vedere.

Nu este locul aici să arătăm care sînt neajunsurile metodelor aplicate, datorită cărora rezultatele obținute sînt cu totul modeste față de eforturile depuse de un număr atît de mare de minți luminate.

e. Oricum, unele din studiile întreprinse conțin afirmații stînjenitoare, din care rezultă că de la început s-a pornit pe o pistă falsă (!).

La finele sec. XX nu se mai poate rămîne la niște ipoteze simpliste ale unor călugări medievali, stabilite prin deducții numai aparent logice, înainte de a exista cea mai vagă idee despre limbile și culturile : vedică, indică, iranică etc., reducînd totul la fenomene tîrzii, petrecute în bazinul Mării Mediterane, înainte de apariția arheologiei, paleontologiei, a metodelor moderne de datare și ierarhizare temporală a civilizațiilor vechi și străvechi, înainte de apariția biologiei și fiziologiei etc.

Vom ilustra cu un fapt elementar, din domeniul fiziologiei, care demonstrează, fără putință de tăgadă, falsitatea multor teze și opinii care mai umplu cărțile domeniului și care mai sînt reluate și discutate în lucrări „științifice".

Iată una din afirmațiile pe care le contestăm : „Cît de departe înapoi în timp urcă olăria în preistorie este dovedit. . . și de condițiile geologice ale coastelor Scandinaviei, care indică respectabila vîrstă de 10000 — 12000 de ani pentru olăriile descoperite în aceste locuri" ([53.2], p. 9).

Afirmația este total nefundată și este surprinzător că traducătorul și prefațatorul ediției române, Radu Florescu, nu s-a distanțat de ea măcar printr-o notă.

Este știut că regiunile din sudul peninsulei Scandinave s-au găsit, în paleolitic, sub nivelul actual al Mării Baltice, datorită masei ghețarilor care acopereau toată suprafața acesteia. Cu aproximație, înălțarea masei terestre a început pe la 12000 î.e.n. [54], iar primele urme de locuire în sudul Suediei ar data de pe la jumătatea mileniului VII î.e.n. [54], dar din această perioadă s-au găsit numai urme de „microlite și unelte de os", iar după mileniul V î.e.n. se constată „evoluția omului spre o treaptă de cultură mai avansată, denumită de istoriografia nordică «kjökkenmödding», a resturilor de bucătărie" (!), ap. [56], p. 10. Abia în mileniul III î.e.n. se menționează existența în sudul Suediei, pe lîngă pescari și vînători, a unor grupuri de agricultori care cunoșteau ceramica ([54], p. 17, ap. [56], p. 11).

Decalajul în timp între afirmația lui F. S. Mayer, acceptată de Radu Florescu, și datările arheologilor este enormă și ne scutește de comentarii. Ea reprezintă, neîndoios, o încercare de dezinformare. Cu metoda C 14, ceramica culturii Cucuteni este datată între cca 3675 și cca 2900 î.e.n. ([57], p. 8, 9). Ca urmare, după F. S. Mayer ceramica scandinavă ar fi

cu cca 4 — 6 milenii anterioară celei cucuteniene, pe cînd, în realitate, prin natura lucrurilor, cum vom arăta, cît și din datele arheologilor suedezi, ea este neapărat posterioară, probabil cu cca 1000 de ani.

Astfel de afirmații fanteziste au încurajat apariția chiar a unor teorii care, cu voia sau fără voia autorilor lor, au contribuit la încurcarea lucrurilor și au îngreuiat ajungerea la adevăr, în numele științei (!). De exemplu, C. I. Taylor (1889) lansează teoria unui leagăn al arienilor în zona nordică a Europei (ap. [52], p. 350), anticipat de K. Penka (*Origines ariacae*, Viena, 1883 și *Die Herkunft der Arier*, Viena, 1886 etc.), care plasează patria primitivă a arienilor în „partea meridională a Suediei" (ap. [58], p. 72) etc.

S. Reinach se disociază net de astfel de afirmații stranii, care au făcut totuși obiectul unor cărți și articole cu pretenții științifice („A l'époque la plus ancienne où la présence de l'homme est constatée en Europe, la Suède était completement inhabitée — et pour cause : elle était recouverte, ainsi que le Denmark et la partie septentrionale de l'Allemangne, d'une épaisse cauche de glace qui rayonnait autour du cercle polaire", [58], p. 72 — 73). Eroarea este de fond și o vom lămuri în cele ce urmează.

f. În genere, istoricii și lingviștii proiectează viziunea și teoriile timpului lor asupra epocilor trecute, neezitînd să le potrivească atunci cînd realitatea nu se acordă cu viziunea în care i se propune să intre.

S-a format un obicei de-a muta nume de „popoare" fără nici o restricție pe harta globului. Este adevărat că azi o colectivitate umană poate trăi și pe o banchiză, alimentată cu cele necesare traiului, cu helicopterul. Dar, cu 4000 — 5000 de ani în urmă, grupele de oameni care roiau din spațiul matcă nu se puteau stabili decît pînă la limita unde natura le asigura cele necesare metabolismului organismului uman, dar și al animalelor lor.

Este falsă opinia lui S. Feist „că răspîndirea limbilor nu se produce asemeni plantelor, după condiții climatice, ci în funcție de factori sociali și culturali" (ap. ref. [52], p. 348), pentru că în ce privește trecutul omenirii, existența fizică (!) a grupurilor de oameni sau dispariția lor, deci și a limbii pe care o vorbeau, depindea nu de factori sociali și culturali, ca astăzi, ci de asigurarea, într-un spațiu dat, a condițiilor naturale pentru desfășurarea minimală a funcțiilor fiziologice imediate.

g. Constituie o aberație „științifică" afirmația lui V. Hehn (*Das Salz*, 1873) privind „absența numelui IE pentru „sare", dobîndit de ramurile europene după migrația din Asia" (ap. ref. [52], p. 344) și care conchide că „les Aryens n'ont pas connu le sel avant leur separation" (ap. [58], p. 54).

Astfel de afirmații, destul de răspîndite, omit un fapt esențial pe care nici lingviștii, nici istoricii, nici arheologii, nici etnologii etc. nu-l bănuiesc măcar, pentru că, deși hotărîtor, este cu totul în afara specialităților lor.

Anume, că *nici un mamifer nu poate trăi fără sare*. În curtea oricărui țăran se găsea un bulgăre de sare, și cum intra în curte, de la păscut, vaca se ducea și lingea sare. Capra cu trei iezi aducea „drob de sare în spinare". Pădurarii organizează sărării, ca să nu moară animalele din pădure.

„Le sel est absolument indispensable à la vie physiologique de l'homme. Le sang en renferme env. 5 g par litre, soit en tout 30 g chez l'adulte. A cette quantité il faut ajouter le sel contenu dans toutes les sérosités, lymphes et plasma, de telle sorte que le total du chlorure de sodium contenu dans l'organisme de l'adulte doit être voisin de 100 g" ([60], p. 5).

Pentru desfășurarea proceselor fiziologice normale, organismul are nevoie de un aport de min. 2 g NaCl/zi, în afara sării din alimente. În caz de pierdere a sării (prin transpirație abundentă, diaree etc.) organismul își pierde vigoarea, iar la o diminuare mai serioasă a cantității de sare organismul moare prin stop cardiac.

Faptele sînt bine cunoscute de către fiziologie și nu este cazul să insistăm mai mult.

Toate afirmațiile pe care le-am citat mai sus, privitoare la descoperirea sării de către o populație numai de la un anumit moment al existenței sale, ca și la crearea unei civilizații primare în peninsula Scandinavă, *total lipsită de sare* etc., constituie una din piesele din dosarul erorilor „științifice" și se datorește deficitului de cunoaștere al epocilor anterioare.

Nu există sare, nu există viață, cel puțin la mamiferele superioare.

h. Așa stînd lucrurile, civilizația scandinavă, tributară pentru sare zonelor din sud, nu poate fi decît o civilizație derivată, tîrzie, și care n-a putut apărea decît după crearea drumurilor sării și a organizării importului continuu de sare. Pentru că sarea nu numai că este strict indispensabilă vieții oamenilor și animalelor, dar constituie și instrumentul principal de conservare a alimentelor.

Ca urmare, dacă se ia în considerare numai acest aspect vital, dar mai sînt și altele, cu forță probantă apropiată, se pate conchide că civilizația nordică este un aport exogen, provenind din zonele sudice situate sub limita întinderii calotei de gheață, de unde viitorii scandinavi au roit spre nord, după încălzirea climei nordice, aducînd cu ei sarea, limba, obiceiurile, modul de construcție a locuințelor etc. etc.

De aceea, cînd auzim venerabili oameni de știință „aducînd" niște gepizi din Norvegia în Munții Apuseni, numai pe constatarea similitudinilor metodelor de construcție a locuințelor, rămînem consternați la gîndul că știința mai poate fi dominată încă de viziuni antice de genul lui *Omne ignotum pro magnifico*.

i. Prezentînd extrem de succint aspectele din prezentul articol, o parte dintr-o lucrare mult mai amplă, am voit să arătăm de ce este necesară reformarea și reformularea științei moștenite de la antecesori: pentru că, fără o analiză pluridisciplinară, nu se poate ajnge la adevăr. Iar dacă 95% din cunoștințele dobîndite în întreaga istorie a societății umane sînt făcute de savanți încă în viață, rezultă limpede de ce cunoștințele epocilor anterioare, care n-au beneficiat de aceste descoperiri de ultimă oră, vor trebui să fie supuse revizuirii prin noile metode și tehnici de care dispune astăzi știința.

j. Termenii care ilustrează prezenta lucrare figurează în manuscrise din sec. IX, XI, XII, XIII etc. și constituie primele atestări ale unor cuvinte românești.

BIBLIOGRAFIE

[1] René Berger, *Artă și comunicare*, București, Ed. Meridiane, 1976.

[2] Robert Wace, *Le Roman de Rou et des ducs de Normandie*, Rouen, Edouard Frère Editeur, MDCCCXXVII, vol, I 543 p., vol. II 439 p.

[3] Elisabeth Schulze-Busacker, *Proverbes et expressions proverbiales dans la littérature narrative du moyen âge français*. Recueil et analyse, Paris, Librairie Honoré Champion Editeur, 1985, 356 p.

[4] Elisabeth Schulze-Busacker, *„Philomena", une revision de l'attribution de l'œuvre*, în „Romania", nr. 4/1986.

[5] Elisabeth Schulze-Busacker, *Des „Disticha Catonis", en Espagne, Italie et France*, Actes du Colloque International EUROPHRAS 88, Phraséologie Contrastive, Klingenthal — Strasbourg, 12 — 16 mai 1988.

[6] Elisabeth Schulze-Busacker, *La moralité des fabliaux*. Considérations stylistiques, Acts du IV[e] Colloque de la Société Internationale Renardienne, Evreux, 7—11 septembre, 1981.

[7] Elisabeth Schulze-Busacker, *Proverbe ou Sentence : essai de définition*, în *La Locution*, Colloque International, Université Mc Gill, Montréal, 15 — 16 Octobre 1984, publicat în „Le moyen français", nr. 14 — 15.

[8] Joseph Morawski, *Proverbes français antérieurs au XV[e] siècle*, Paris, Librairie ancienne Edouard Champion, 1925, 148 p.

[9] Le Roux de Lincy, *Le livre des proverbes français*, Paris, Paulin Editeur, 1842, vol. I CXX + 259 p., vol. II 422 p.

[10] Henri de Vibraye, *Trésor des proverbes français anciens et modernes*, Paris, Emile Hazan Editeur, 1934, 435 p.

[11] Maurice Maloux, *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*, Paris, Librairie Larousse, 1972, 628 p.

[12] Gabriel Gheorghe, *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, București, Editura Albatros, 1986, 424 p.

[13] A.J. Greimas, *Dictionnaire de l'ancien français, jusqu'au milieu du XIV[e] siècle*, Paris, Librairie Larousse, 1968, 676 p.

[14] Francesco D'Ambra, *Proverbi italiani*, Firenze, Adriano Salani, 1886, 455 p.

[15] *Manuscris Rowlinson C 641* (Oxford), sec. XIII, conținînd 363 de proverbe franceze în proză, 21 p. (*Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* 3044).

[16] *L'afaitement Catun*, translaté par Elye de Wincestre, ms. anglo-normand din sec. XII, p. 106 — 107 și 110 — 145, 1076 v. Traducere în general precisă a proverbelor din *Disticha Catonis* (*Grundriss* 2932, 2944, 2940).

[17] *Fragments d'une paraphrase provençale*, sec. XII, des célèbres distiques du Pseudo-Caton, ou Dionysius Cato ou de Cato philosophus. Ediția P. Mayer, p. 99 — 110 (*Grundriss* 2996).

[18] Jahuda Bonsenyor, *Llibre de paraules e dits de savis e filosofs*, ediția G. Llabrés y Quintana, Palma de Mallorca, MDCCCLXXXIX, p. 81 — 90 (*Grundriss* 2972).

[19] *Proverbes au Conte de Bretaigne*, recueil atribué a Pierre dit Mauclerc, sec. XIII. Ediția J. Martin Erlangen 1892, p. 1 — 37 (*Grundriss* 3064).

[20] *Li proverbes au vilain*, ms. compus între 1174 — 1191, ediția A. Tobler, Leipzig, 1895, p. V — XXXIII și 1 — 188 (*Grundriss* 3068).

[21] *Die altprovenzalische Version der Disticha Catonis* (sec. XII), ediția Dr. R. Tobler, Berlin, 1897, 104 p. (*Grundriss* 2996).

[22] *I proverbi di ser Garzo*, miscelaneu toscan din sec. XV, în *Studi Petrarcheschi*, 1984, p. 1 — 37.

[23] *Chronique des Ducs de Normandie* (sec. XII) par Benoit, publiée par Carin Fahlin, tome III, Glossaire, Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, 1967, 169 p.

[24] J. Hatoulet, *Proverbes béarnais*, Paris, Librairie A. Frank, 1862, 141 p.

[25] V. Lespy, *Proverbes du pays de Béarn*, Montpellier, 1876, 113 p.

[26] Lorédan Larchey, *Nos vieux proverbes*, Paris, 1886, 304 p.

[27] Le Dr. Perron, *Proverbes de la Franche Comté*, Paris, H. Champion Librairie, 1876, 152 p.

[28] Jean Nicot, *Thresor de la langue francoise, tant ancien que moderne*, Paris, 1621.

[29] Academia Română, *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Editura Academiei, 1975, 1049 p.

[30] E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Librairie Hachette et C[ie], 1873, 4 vol., 2628 p. :

[30.1] Vo. I, A — C.
[30.2] Vol. II, D — H.
[30.3] Vol. III, I — P.
[30.4] Vol. IV, Q — Z.
[31] *** *Petit Larousse*, Paris, Librairie Larousse, 1965.
[32] Henri Bauche, *Le language populaire*, Paris, Payot, 1928, 256 p.
[33] Academia Română, *Dicționarul limbii române*, 9425 p. Pînă acum au fost tipărite:
[33.1] Tomul I, A — B, București, Librăriile Socec și Sfetea, 1913, 716 p.
[33.2] Tomul I, C, București, Tipografia ziarului „Universul", 1940, 1066 p.
[33.3] Tomul I, partea III, fascicula I, D — de, București, Universul, 1949, 80 p.
[33.4] Tomul II, partea I, F — I, București, Imprimeria Națională, 1934, 955 p.
[33.5] Tomul II, partea II, fascicula I, J — lacustru, București, Tipografia ziarului Universul, 1937, 80 p.
[33.6] Tomul II, partea II, fascicula II, ladă — lojniță, București, Tipografia ziarului „Universul", 1940 — 1944, 240 p.
[33.7] Tomul VI, M, București, Editura Academiei, 1965 — 1968, 1076 p.
[33.8] Tomul VII, partea I, N, București, Ed. Academiei, 1971, 584 p.
[33.9] Tomul VII, partea 2, O, București, Ed. Academiei, 1969, 400 p.
[33.10] Tomul VIII, partea 1, P — păzui, București, Ed. Academiei, 1972, 357 p.
[33.11] Tomul VIII, partea a 2-a, P — pînar, București, Ed. Academiei, 1974, 345 p.
[33.12] Tomul VIII, partea a 3-a, pînă — pogribanie, București, Ed. Academiei, 1977, 254p.
[33.13] Tomul VIII, partea a 4-a, pogrijenie — presimțire, București, Ed. Academiei, 1980, 393 p.
[33.14] Tomul VIII, partea a 5-a, presin — puzzolană, București, Ed. Academiei, 1984, 524p.
[33.15] Tomul IX, R, București, Ed. Academiei, 1975, 640 p.
[33.16] Tomul X, partea 1, S — sclăbuc, București, Ed. Academiei, 1986, 388 p.
[33.17] Tomul X, partea a 2-a, scladă — semințărie, București, Ed. Academiei, 1987, 300 p.
[33.18] Tomul XI, partea 1, Ș, București, Ed. Academiei, 1978, 271 p.
[33.19] Tomul XI, partea a 2-a, T — tocăliță, București, Ed. Academiei, 1982, 376 p.
[33.20] Tomul XI, partea a 3-a, tocăna — twist, București, Ed. Academiei, 1983, 387 p.
[34] Gabriel Azaïs, *Dictionnaire des idiomes romans du midi de la France*, Montpellier, Société pour l'étude des langues romanes, 1877, 3 vol. Conține cuvinte din departamentele: Bas-Languedoc, Provence, Gascogne, Béarn, Quercy, Rouergue, Limousin, Dauphiné etc.
[35] Mitu Grosu, *Occitan et roumain*, Ressemblances, Jerusalem, 1987, 260 p.
[36] *** *La Chanson de Roland*, ediție bilingvă, București, Ed. Univers, 1974, 333 p.
[37] *** *Poezia trubadurilor provensali, italieni, portughezi, a truverilor și a minnesängerilor*, în versiunea originală și în traducerea lui Teodor Bosca, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1980, 279p.
[38] Gabriel Gheorghe, *Elemente arhaice în spiritualitatea populară românească*, în „Revista de etnografie și folclor", tomul 33, nr. 1, 1988, p. 47 — 61.
[39] Boissier de Sauvages, *Dictionnaire languedocien (provencal) — francais*, Nîmes, 1785, 2 vol.
[40] Michel Vovelle, *Proverbes et dictons provençaux*, Paris, Rivages, 1985, 84 p.
[41] Paul Guichonnet, *Proverbes et dictons de Savoie*, Paris, Rivages, 1986, 129 p.
[42[1]] Alain Labrunie, *Proverbes et dictons d'Auvergne*, Paris, Rivages, 1985, 100 p.
[43] Yves Le Berre, Jean Le Dû, *Proverbes et dictons de Basse Bretagne*, Paris, Rivages, 1985, 67 p.
[44] Marie-Rose Simoni-Aurembou, *Les cartes linguistiques: documents pour l'histoire de la langue*, în *Les atlas linguistiques de la France*, CNRS, hors serie, n° 37, Juillet 1980 du Courrier du CNRS.
[45] Pierre Ferran, *Vocabulaire des filles de joie*, [f. oraș], Robert Morel Editeur, 1970, 140p.
[46] Margaret and James Stutley, *A Dictionary of Hinduism*. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C. — A.D. 1500, London and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1977.
[47] N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1987, 898 p.
[48] Klaus Mylius, *Wörterbuch Sanskrit-Deutsch*, Leipzig, VEB Verlag Enzyklopädie, 583 p.
[49] Nicolas Béronie, *Dictionnaire du patois du Bas-limousin (Corrèze), et plus particulièrement des environs de Tulle*, Tulle, l'Imprimerie J.M. Drappeau, f.a., 372 p
[50] James Woodrow Hassel, Jr., *Middle french proverbes, sentences, and proverbial phrases*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982, 275 p.
[51] Jean François Blade, *Proverbes et dictons populaires recueillis dans l'Armagnac et l'Agenais*. Texte gascon et traduction française, Paris, Champion Librairie, 1879.

[52] Lucia Wald, Dan Slușanschi, *Introducere în studiul limbii și culturii indoeuropene*, București, ESE, 1987.
[53] Franz Sales Mayer, *Ornamentica*, București, Ed. Meridiane, 1988, 2 vol. Traducere și cuvînt înainte de Radu Florescu. Prima ediție a apărut în 1888, reluînd colecția publicată anterior *in folio*, sub titlul *Ornamentale Formenlehre*.
[53.1] Vol. I, 394 p.
[53.2] Vol. II, 390 p.
[54] Ingvar Andersson, *Schwedische Geschichte*, München, 1950.
[55] Stewart Oakely, *The story of Sweden*, London, 1966.
[56] Ion Hurdubețiu, *Istoria Suediei*, București, ESE, 1985.
[57] Vladimir Dumitrescu, *Arta culturii Cucuteni*, București, Ed. Meridiane, 1979.
[58] Salomon Reinach, *L'origine des Aryens*, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1892, 124 p.
[59] Gabriel Gheorghe et. al., *Arta culinară. Mică enciclopedie practică*, București, Ed. Ceres, 1982, 434 p.
[60] Jean Stocker, *Le sel*, Paris, P.U.F., 1949.
[61] Michel Mollat (sub direcția lui . . .), *Le rôle du sel dans l'histoire*, Paris, P.U.F., 1968, 334 p.

THE PROVERBS AND THE HISTORY OF EUROPEAN LANGUAGES

(Abstract)

The work underlines the conservative side of proverbs since they preserve their form and meaning for long periods of time. This characteristic turns proverbs into real historical witnesses, thus contributing to the restoration of truth.

The study further draws attention to the existence, in the so-called Old French (between the 12th and the 14th centuries) and in certain dialects and idioms in France, of some lexical relicts that are either identical to or very resembling in form and meaning with words of current use in Romanian, the language spoken and ever. This reality has not yet been accounted for and, which is even more, it has not been mentioned, either.

There are hundreds of such resemblances that we have noticed up to now, before the end of our study and it is only for reasons of space that the work shows only 50 examples or so, the author having chosen them in order to illustrate the above-mentioned linguistic reality.

The study underlines the fact that history is partly written by the retro-projection of present circumstances and knowledge upon certain events in the past, which can result in the alteration of historic reality.

Thus, for remote epochs, one opinion proves false, namely that of Sigmund Feist ("Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen", Berlin, 1913), holding that "the spreading of languages does not resemble that of plants, depending not on climate circumstances but on social and cultural ones". Physically speaking, in distant times, the existence or the extinction of human groups, including thus the language they used, depended not on social and cultural agents, as is the case nowdays, but on the capacity of their natural environment to provide them with the natural elements that were necessary for the development of the minimal physiological functions of the human body.

A further opinion that proves untrue is that belonging to certain scholars (see, for example, V. Hehn, "Das Salz" 1873, et al.) saying that "les Aryens n'ont pas connu le sel avant leur séparation", and the main element arising against it is the simple fact, firmly demonstrated by science, that no mammal can live in the absence of salt.

Each peasant had a salt-block in his yard and the cattle and sheep, when returning from pasture would have a lick at it. The Goat with the 3 kids would bring "salt on her back", etc.

Salt is absolutely indispensable to human physiology. In case it was lost, by abundant perspiration, diarrhoea, etc., the organism loses in strength, and a more severe loss in the amount of salt leads to death by heart failure.

No salt, no life, the rule goes, for mammals, at least.

This sole truth, even if taken only by itself, would still impose a re-writing of history. Here is a fact, mentioned just as an example: Scandinavian civilization, completely lacking in salt, cannot be but a derived civilisation, coming from the South, from beneath the limit of the glaciers during the last ice shift. It can thus by no means be taken for an originary civilization, as it was sometimes asserted. It spread gradually, after the heating of the climate in Northern Europe, when the population in the Carpathians swarmed northwards and also towards the other cardinal points, prolonging the roads of the salt while departing from the Carpathian stronghold.

MODELE DE GENERARE ȘI SELECȚIE ÎN PROVERB (I)

DUMITRU STANCIU

Cu altă ocazie [1] am ajuns la stabilirea unor structuri certe în cîmpul paremiolgic, în care pot intra toate corpusurile paremice existente și posibile în lume.

Urmînd linia constructivistă a modelului nostru, dimensiunea estetică a proverbului trebuie să fie un punct de sosire tot constructivist. Ca urmare, probleme precum ar fi echivalențele si/sau diferențele între paremii, adică sinonimiile, omonimiile, variantele sînt rezultatul unor transformări privite ca entități. Metaforizarea sau clișeizarea, în termenii lui Permjakov, este o construcție obținută prin transformări la nivel paremic și intraparemic. Pornind de la structurile de situații, numite de proverbe, trebuie separate mai întîi omonimiile, sinonimiile și variantele aceluiași tip.

Și în cazul sinonimiei și omonimiei pornim de la punctul de vedere al lui Permjakov [2], care fixează sinonimia la nivel logico-semiotic și nu la nivel lingvistic. Am considerat deci că două proverbe sînt sinonime dacă au aceeași structură logică și același conținut tematic, ca de exemplu : *Cu o floare nu se face primăvară* ; *Cu un rac tot sărac* ; *Lupul își schimbă părul, dar năravul ba* sînt sinonime. Problema sinonimiei [3] trebuie tratată tot sistemic. Am compus cele 16 structuri logice ale *laticei booleene* cu cele patru categorii de tematizare A B C D și astfel am obținut 64 de subclase posibile de sinonimii (vezi *tabelul 1*)*. Dintre aceste seturi de posibilități se reține ca paremii numai o parte dintre ele, prin intermediul a trei nivele de filtrare (criterii), după cum se va demonstra la locul potrivit.

Fundamentarea logică a mecanismelor construirii proverbelor este foarte importantă din punctul nostru de vedere, pentru că permite ca problema sinonimiei să fie prezentată și tratată pe nivele categoriale în care detalierea se adînceste pornind de la un nivel mai înalt de generalitate către unul particular.

[1] D. Stanciu, *Points de vue sur la parémiologie structurale*, în „Proverbium", 2/1985, p. 185 — 232 și *Paremic Universalia*, în „Cahiers roumains d'études litteraires", 1/1984, p. 79—84.

[2] G. L. Permjakov, *From Proverb to Folk-Tale*. Notes on the general theory of cliché, Moscova, 1979.

[3] Ne oprim asupra sinonimiei, deoarece doar sinonimia expresiilor paremice se poate stabili independent de context, pe cînd omonimia este legată de context.

* Semnificațiile simbolurilor folosite în acest studiu sînt : $p \supset q$ = implicație ; $p.\bar{q}$ = nonimplicație ; p/q = incompatibilitate (cf. J. Piaget, vezi nota 5).

REF, tom 36, nr. 3—4, p. 131 — 149, București, 1991

Astfel mecanismul constructivist din *tabelul 1* constă în a face să varieze pe rînd cîte unul din factorii celor două intrări (K si S). Acest mecanism este dschis în jos pînă la găsirea unui singur eșantion care nu mai este sinonim decît cu el însuși, adică are zero diferență. Prin urmare, spre deosebire de perspectiva clasică ce lega sinonimia de un set de proverbe, modelul de față le consideră pe acestea numai ca pe un caz particular inclus într-o suită de niveluri de sinonimii.

Pentru edificare, prezentăm cîteva eșantioane. De exemplu, proverbele din (A, $p \supset q$) sînt sinonime atît la nivel de structură de situație, cît și la nivel de categorie tematică. Ne fixăm asupra conceptului *muncă*, ignorînd însă, deocamdată, consecințele.

(1) O meserie plătește cît o moșie. (Z V 12270) [4]

(2) Munca e brățară de aur. (Z VII 17273)

(3) Muncește astăzi ca să mănînci mîine. (M 5100)

(4) Lucrul are rădăcini amare, dar fructele dulci. (Z VII 17214)

(5) Cine muncește la tinerețe se odihnește la bătrînețe. (Z V 12056)

(6) Prin muncă si stăruință vei ajunge la dorință. (Z VII 17276)

(7) Lucrătorul mănîncă de unde lucrează. (M 4720)

(8) Munca e blagoslovită, cînd te ții de ea ai pită. (M 5096)

(9) Meșterul se cunoaste la lucru. (Z V 12288)

(10) Cine știe carte are patru ochi. (Z II 2359)

Exemplele date trebuie considerate sinonimii paremice, în sensul că ele numesc situații cu aceeasi structură logică și cu acelasi conținut tematic, *munca*. Ne situăm în categoria A (personalitatea umană) și în tipul de situație implicativă. Sinonimia la acest nivel de generalitate se definește prin negație, adică prin opozitie. Structura logică ($p \supset q$) este diferită de ($p.\bar{q}$) sau (p/q), pe de o parte, iar pe de altă parte categoria de conținut A din care face parte tema *muncă* este diferită de categoriile B, C și D.

Se poate continua mai în adîncime analiza sinonimiei.

Astfel sinonimia (1 — 10) de mai sus poate fi privită și din punct de vedere al valorilor pe care le ia (q) : *efort* (4, 6) ; *timpul lucrului* (3. 5) ; *obținerea de bunuri* (1, 2, 4, 8) ; *inițiere*, sursă de înțelepciune (10). Sinonimia la nivel de subcategorii este mai ușor discernabilă și nu ridică probleme.

O argumentare mai clară : vom prezenta sinonimia ca fiind definibilă și în planul orizontal (S). În structura nonimplicativă (A, $p.\bar{q}$) pe tema *muncă* exemplele următoare reprezintă un alt tip de sinonimie :

(11) Nu toate mușchiule fac miere. (Z I 2165)

(12) Omul cît trăieste învață și tot moare neînvățat. (Z I 384)

(13) Dumnezeu îți dă, dar în sac nu-ți bagă. (Z VI 15165)

(14) Dintr-o meserie cît de mică, dacă nu curge, tot pică. (Z V 12274).

[4] Colecții de proverbe folosite : Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia*, 10 vol., București, 1895 — 1903. Sigla : Z I — X nr. ; G. Muntean, *Proverbele românilor*, București, 1967. Sigla : M nr.

Dacă se face abstracție de considerațiile anterioare despre sinonimie, atunci este greu să fie convins cineva că proverbele din (12) și (14) sînt sinonime. Ele însă aparțin structurii (A, p.$\bar{q}$). În cazul lui (12) învățătura este echivalentă cu munca de inițiere. Aceasta este însă limitată și prin urmare imperfectibilă, chiar dacă efortul durează toată viața. Celălalt proverb (14) are tot o structură nonimplicativă legată de tema *muncă*, în sensul că rezultatele muncii există, chiar dacă munca presupune mai puțină inițiere. În alți termeni, de la efort mic nu te poți aștepta la rezultate mari. De altfel, nonimplicația exprimă o judecată particular-negativă ce constituie instrumentul, conceptul de vehiculare a ideii de excepție, de restricție pe care se fundamentează atitudinea de concesie.

În tipul de structură de incompatibilitate logică *(A, p/q)*, A este limitat tot la tema *muncă* :

(15) Vulpea care doarme nu prinde găini. (M 1804)

(16) Numai cu vorba nu se face ciorba. (Z II 6385)

(17) Somnul dulce nimic n-aduce. (M 6840)

Se observă că acest tip de structură în planul situației se poate discerne numai la nivel conceptual.

„Somnul dulce", „vulpea care doarme" sînt nume pentru opusul hărnicului, adică pentru leneș. Numai prin această relație de denumire se poate înțelege *raportul* de incompatibilitate dintre *muncă* (cel ce o prestează) și consecințele ei, așa cum rezultă din exemplele (15 — 17), spre deosebire de exemplele (1 — 10), unde este examinată structura implicativă a situațiilor pe tema muncii. Munca este sursă de existență, de cîștig, de satisfacție, adică are întotdeauna un rezultat cu valoare practică. În exemplele (15, 16, 17) incompatibilitatea se prezintă ca o relație între ceea ce nu este muncă (lene) și rezultatele muncii în sensul strict. În proverbe nu este prezentă numai ideea de satisfacție, ci de necesar pentru supraviețuire. Pentru că dacă din muncă rezultă satisfacții, atunci lenea este incompatibilă cu ele. Aceasta este semnificația exactă a proverbelor de tipul (A, p/q).

În implicația *(A, $p \supset q$)*, unde (p) este propoziția care postulează munca (1 — 10), (q) devine o propoziție care exprimă consecințele muncii privite ca raporturi necesare de implicație. Dacă însă (p) este negat ($\bar{p}$) se postulează lenea, negația conceptului de muncă și prin acesta este inversa conceptuală a muncii. Formal, această situație s-ar putea scrie : $\bar{p}/q \equiv q \supset \bar{p}$, în expresia în discuție lenea (≡ nonmuncă) nu are compatibilitate cu cîștigul sau lenea (nonmuncă) nu are consecințe favorabile ($\bar{q}$). De fapt, acest joc de echivalențe logice este transmis de proverbele (15, 16, 17) și numai prin aceste operații logice ele sînt comunicabile. De altfel, este un fapt cunoscut că oamenii nu comunică decît logic. *Chiar esteticul nu este receptat decît cu condiția înțelegerii relației logice.*

După prezentarea acestor tipuri de sinonimii paremice (A, $p \supset q$), (A, $p.\bar{q}$) și (A, p/q) vom analiza mai jos pe larg autonomia lor în planul expresiei.

În cadrul tipului de sinonimie (A, $p \supset q$), anumite propoziții pot să fie afirmative, acesta pentru că simbolurile lor logice nu poartă negație.

Dacă totuşi apare şi negaţia, amîndouă propoziţiile trebuie să fie negate şi ordinea lor schimbată, adică ($\bar{q} \supset \bar{p}$). Un exemplu corespunzător ar fi:

(18) Munceşte astăzi ca să mănînci mîine. (M 5100)

În contrapropoziţie proverbul ar avea următoarea formulare:

Dacă nu vei mînca mîine, atunci n-ai lucrat astăzi.

Demonstraţia pe această problemă mai trebuie corelată cu studiile despre natura şi spectrul semantic al verbelor [5].

În tipul de sinonimie nonimplicativă (A, $p.\bar{q}$) negaţia apare în mod obligatoriu pe a doua propoziţie (q), ca-n (12), de exemplu: *Omul cît trăieşte învaţă şi tot moare neînvăţat.*

Sinonimia de tipul (A, p/q) prezintă în mod necesar cel puţin o propoziţie negată, pentru că $p/q \equiv p \supset \bar{q} \equiv q \supset \bar{p}$ şi dacă $\bar{p}/q \equiv \bar{p} \supset q \equiv q \supset p$. Ca exemplu, se poate cita: (19) Cine bate fierul rece/ Nimic nu foloseşte (Z I 634). Prima propoziţie este de fapt inversa propoziţiei *Bate fierul cald*, inversarea prin antonim, iar a doua propoziţie este negată prin adverb.

Pînă aici s-au prezentat tipuri de structuri paremice extrase din corpusurile de proverbe. Ele nu epuizează însă posibilităţile de structurare a situaţiilor din lume, pe care le-am putea numi nişte posibile paremii. Proverbul se detaşează din atîtea structuri posibile în funcţie de capacitatea de a conveni regulilor şi funcţiilor de comunicare ale limbii, pentru că gama de posibilităţi de structurare a situaţiilor din lume este mult mai mare, ceea ce se va demonstra în continuare.

Se va porni de la mecanismele operatorii ale inteligenţei: *gruparea* şi *grupul INRC* [6], cunoscut şi sub numele de *grupul Klein—Piaget*, care asigură mecanismul autoreglator al coerenţei gîndirii umane. Pe baza constatării că cele trei tipuri de structuri sinonimice examinate pînă acum: ($p \supset q$), ($p.\bar{q}$), (p/q), cu ajutorul legilor grupului INRC se pot obţine toate celelalte cinci tipuri de structuri: $q \supset p$; $\bar{p}.q$; $p \vee q$; $\bar{p}.\bar{q}$; p.q. Aşa cum s-a înţeles, este vorba de o totalitate de transformări, unde: I ≡ df. [7] operaţia identică; N ≡ df. inversa, complementara sa în cadrul totalităţii; R ≡ df. inversa, complementara sa în cadrul echivalenţei; C ≡ df. corelativa, inversa reciprocei sau reciproca inversei (vezi Piaget '72).

I. Fie o structură de tipul ($p \supset q$) reprezentată de proverbul *Unirea face puterea* (M 4298). Vom avea:

	La nivel lingvistic	*La nivel formal*
1.	$I(p \supset q) \equiv (p \supset q)$ Unirea face puterea	(Dacă) este unire, (atunci) este putere.
	În plan lingvistic	*În plan formal*
2.	$N(p \supset q) \equiv (p.\bar{q})$. Unirea face nonputere.	Este unire şi este nonputere.
3.	Unirea face slăbiciunea.	Este unire şi este slăbiciune.

[5] I. Paşaliu, *Les activités d'identifications. Recherchers sur la zone sémantique du verbe A FI dans le roumain contemporain*, în „Revue roumaine de linguistique", tome XVI, 5/1971; Mihai Şora, *A fi, a face, a avea*, Bucureşti, 1985.

[6] J. Piaget, *Essai de logique opératoire*, II[e], Paris, 1971.

[7] df. = prin definiţie.

4. Unirea nu face puterea. — Este unire și nu este putere.
5. $R(p \supset q) \equiv (q \supset p)$.
   Puterea face unirea. — (Dacă) este putere, (atunci) este unire.
6. $C(p \supset q) \equiv (\bar{p}.q)$
   Nonunirea face puterea. — Este nonunire și este putere.
7. Diviziunea face puterea. — Este diviziune și este putere.
8. Nonunirea nu face puterea. — Nu este unire și nu este putere.

Expresiile din (I, 2—8) completează linia raporturilor structurale din *tabelul 1* cu structurile $(q \supset p)$ și $(\bar{p}.q)$. Inversele și corelativele sînt

Tabelul 1

K \ S		S_1	S_2	S_3	S_4	S_5	S_6	S_7	S_8
		$p \supset q$	$p \cdot \bar{q}$	p/q	$p \supset q$	$\bar{p} \cdot q$	pvq	$\bar{p} \cdot \bar{q}$	$p \cdot q$
A	K_1^a	$S_1K_1^a$	$S_2K_1^a$	$S_3K_1^a$	...	...	...	...	...
	K_2^a	$S_1K_2^a$	$S_2K_2^a$	$S_3K_2^a$	...	...	...	...	...
	⋮	⋮	⋮	⋮					
	K_n^a	$S_1K_n^a$	$S_2K_n^a$	$S_3K_n^a$	...	...	...	...	...
B	K_1^b	$S_1K_1^b$	$S_2K_1^b$	$S_3K_1^b$	...	...	...	...	...
	K_2^b	$S_1K_2^b$	$S_2K_2^b$	$S_3K_2^b$	...	...	...	...	...
	⋮	⋮	⋮	⋮					
	K_n^b	$S_1K_n^b$	$S_2K_n^b$	$S_3K_n^b$	...	...	...	...	...
C	K_1^c	$S_1K_1^c$	$S_2K_1^c$	$S_3K_1^c$	...	...	...	...	...
	K_2^c	$S_1K_2^c$	$S_2K_2^c$	$S_3K_2^c$	...	...	...	...	...
	⋮	⋮	⋮	⋮					
	K_n^c	$S_1K_n^c$	$S_2K_n^c$	$S_3K_n^c$	...	...	...	...	...
D	K_1^d	$S_1K_1^d$	$S_2K_1^d$	$S_3K_1^d$	...	...	...	...	...
	K_2^d	$S_1K_2^d$	$S_2K_2^d$	$S_3K_2^d$	...	...	...	...	...
	⋮	⋮	⋮	⋮					
	K_n^d	$S_1K_n^d$	$S_2K_n^d$	$S_3K_n^d$	...	...	...	...	...

În tabelul 1 sînt prezentate pe orizontală structurile de situație (S_1, S_2 ... S_8), respectiv $p \supset q$, . . . p.q.

Pe verticală se desfășoară conținuturile (K) categoriilor ABCD, repartizate în subcategorii și simbolizate a_1, a_2 . . . a_3 pentru A ; b_1, b_2, . . . b_n pentru B ș.a.m.d. pentru C și D. Se constituie astfel o rețea densă de pachete sinonimice de proverbe.

La rîndul ei, fiecare subcategorie (a_1, a_2, . . . a_n : b_1, b_2, . . . b_n etc.) poate fi subcategorizată astfel : a_1, a_2, . . . a_n care se subcategorizează :

$$a_1 \ldots a_{1_1},\ a_{1_{1_1 \ldots 1}} ;\ a_2 \ldots a_{2_1},\ a_{2_{1_1 \ldots 1}} ;\ a_n \ldots a_{n_1},\ a_{n_{1_1 \ldots 1}}$$

Operația continuă în același fel și pentru celelalte categorii și subcategorii din B,C,D, astfel că tabelul este deschis la nesfîrșit.

paradigmatice, în sensul că au variante create de mecanismul negației, în cadrul tipului de sinonimie nou construit. Vom comenta însă în detaliu mecanismul negației.

În ipoteza că vom căuta obținerea unui tip de sinonimie din altă structură, se poate apela tot la legile grupului INRC, cu ajutorul cărora se obțin mai multe expresii decît cele cunoscute și vehiculate de corpusurile paremice. Pornind de la una din structurile (I, 1—8), au loc următoarele transformări :

II. 1. $R(p \supset q) \equiv NC \equiv N(\bar{p}.q) \equiv (q \supset p) \equiv N$ (Nu este unire și este putere).

Vom avea :

La nivel lingvistic	*La nivel formal*
Puterea face unirea.	(Dacă) este putere, (atunci) este unire.

2. $C(R) \equiv N \equiv C(q \supset p) \equiv (p.\bar{q}) \equiv C$ (puterea face unirea) ≡

La nivel lingvistic	*La nivel formal*
Unirea face nonputerea	≡ Este unire și este nonputere.
3. Unirea face slăbiciunea	≡ Este unire și este slăbiciune.
4. Unirea nu face puterea	≡ Este unire și nu este putere.

5. $N(R) \equiv C \equiv N(q \supset p) \equiv (\bar{p}.q)$ ≡ N(Puterea face unirea) ≡

La nivel lingvistic	*La nivel formal*
6. Nonunirea face puterea (Diviziunea face puterea	≡ Este nonunire și este putere. ≡ Este diviziune și este putere)
7. Unirea nu face puterea	≡ Este unire și nu este putere.

8. $R(R) \equiv I \equiv R(q \supset p) \equiv (p \supset q) \equiv R$ (Puterea face unirea) ≡

La nivel lingvistic	*La nivel formal*
Unirea face puterea	(Dacă) este unire, (atunci) este și putere.

III. 1. $N(p \supset q) \equiv (p.\bar{q}) \equiv N$ (Unirea face puterea) ≡

La nivel lingvistic	*La nivel formal*
Unirea face nonputerea	≡ Este unire și este nonputere.
2. Unirea face slăbiciunea	≡ Este unire și este slăbiciune.
3. Unirea nu face puterea	≡ Este unire și nu este putere.

4. $C(N) \equiv R \equiv C(p.\bar{q}) \equiv (q \supset p) \equiv C$ { Unirea face nonputere / Unirea face slăbiciune / Unirea nu face puterea } ≡

La nivel lingvistic	*La nivel formal*
Puterea face unirea	≡ (Dacă) este putere, (atunci) este unire.

5. $R(N) \equiv C \equiv R(p.\bar{q}) \equiv (\bar{p}.q) \equiv R \left\{ \begin{array}{l} \text{Unirea face nonputere} \\ \text{Unirea face slăbicine} \\ \text{Unirea nu face putere} \end{array} \right\} \equiv$

La nivel lingvistic *La nivel formal*

Nonunirea face puterea ≡ Este nonunire și este putere.
6. Diviziunea face puterea ≡ Este diviziune și este putere.
7. Unirea nu face puterea ≡ Este unire și nu este putere.
8. $N(N) \equiv I \equiv N(p.q) \equiv (p \supset q) \equiv N \left\{ \begin{array}{l} \text{Unirea face nonputerea} \\ \text{Unirea face slăbiciunea} \\ \text{Unirea nu face puterea} \end{array} \right\} \equiv$

La nivel lingvistic *La nivel formal*

Unirea face puterea ≡ (Dacă) este unire, (atunci) este putere.

IV. 1. $C(p \supset q) \equiv N(q \supset p) \equiv R(p.\bar{q}) \equiv (\bar{p}.q) \equiv$ Unirea face nonputerea ≡

La nivel lingvistic *La nivel formal*

Nonunirea face puterea ≡ Este nonunire și este putere.
2. Diviziunea face puterea ≡ Este diviziune și este putere.
3. Unirea nu face puterea ≡ Este unire și nu este putere.
4. $N(C) \equiv R \equiv N(\bar{p}.q) \equiv (q \supset p) \equiv N \left\{ \begin{array}{l} \text{Nonunirea face puterea} \\ \text{Diviziunea face puterea} \\ \text{Unirea nu face puterea} \end{array} \right\} \equiv$

La nivel lingvistic *La nivel formal*

Puterea face unirea ≡ (Dacă) este putere, (atunci) este unire.
5. $R(C) \equiv N \equiv R(q \supset p) \equiv (p.\bar{q}) \equiv R$ (Puterea face unirea) ≡

La nivel lingvistic *La nivel formal*

Unirea face nonputerea ≡ Este unire și este nonputere.
6. Unirea face slăbiciunea ≡ Este unire și este slăbiciune.
7. Unirea nu face puterea ≡ Este unire și nu este putere.
8. $C(C) \equiv I \equiv C(\bar{p}.q) \equiv (p \supset q) \equiv C \left\{ \begin{array}{l} \text{Nonunirea face puterea} \\ \text{Diviziunea face puterea} \\ \text{Unirea nu face puterea} \end{array} \right\} \equiv$

La nivel lingvistic *La nivel formal*

Unirea face puterea ≡ (Dacă) este unire, (atunci) este putere.

În demonstrațiile (I—IV) s-au prezentat unele posibilități de transformare a structurii $(p \supset q)$ cu ajutorul legilor grupului INRC, din care au mai rezultat și alte tipuri de structuri de situații ca $(q \supset p)$ și $(\bar{p}.q)$, ce se pot adăuga în *tabelul 1* pe orizontală.

Structurile rezultate din demonstrațiile (I—IV) au fost obținute pe o cale coordonată și impusă de legile grupului INRC. Operațiile efectuate asupra structurii implicative $(p \supset q)$ reprezentată de proverbul

Unirea face puterea nu epuizează totuși toate posibilitățile de a opera transformări asupra acestui tip de structură ($p \supset q$), pentru că, dacă trebuie să obținem inversa lui ($p \supset q$), adică $N(p \supset q) \equiv (\bar{p}.q)$, nu avem numai trei posibilități de a nega, așa cum arată demonstrațiile de mai sus, ci 14 posibilități, întrucît o structură de două propoziții legate prin relația de implicație, pentru a fi negată, trebuie să epuizeze următoarele modalități: două propoziții cu toți termenii negați, apoi șase propoziții cu cîte doi termeni negați sau cu un singur termen negat. În calculul termenilor intră cele două propoziții și relația de implicație. Existența a două feluri de negații la fiecare termen se explică prin faptul că negația a fost făcută o dată prin adverb și altă dată prin antonim.

Exemplele din (I—IV) pot fi completate cu:

V. 1. $N(p \supset q) \equiv (\bar{p}.q) \equiv$ N(Unirea face puterea) $\equiv$

La nivel lingvistic	*La nivel formal*
Nonunirea nu face nonputerea	≡ (Dacă) este nonunire, (atunci) nu este nonputere.
2. Diviziunea desface slăbiciunea	≡ Este diviziune și nu este slăbiciune.
3. Nonunirea (vrajba) face nonputerea	≡ Este nonunire și este nonputere.
4. Diviziunea face slăbiciunea	≡ Este diviziune și este slăbiciune.
5. Nonunirea nu face putere	≡ Este nonunire și nu este putere.
6. Diviziunea desface puterea	≡ Este diviziune și nu este putere.
7. Unirea nu face nonputere	≡ Este unire și nu este nonputere.
8. Unirea desface slăbiciunea	≡ Este unire și nu este slăbiciune.
9. Nonunirea face puterea	≡ Este nonunire și este putere.
10. Diviziunea face puterea	≡ Este diviziune și este putere.
11. Unirea nu face puterea	≡ Este unire și nu este putere.
12. Unirea desface puterea	≡ Este unire și nu este putere.
13. Unirea face nonputerea	≡ Este unire și este nonputere.
14. Unirea face slăbiciunea	≡ Este unire și este slăbiciune.

Sigur că exemplele din (V.1—14) cuprind și pe cele din demonstrațiile (I—IV). Pentru a încheia argumentarea trebuie notat că paremia *Unirea face puterea* este din punct de vedere lingvistic o singură propoziție. Or, ca să fie proverb, trebuie să aibă două propoziții legate implicativ: *Dacă este unire, atunci rezultă putere*, dar care s-au redus la esențial, într-o singură propoziție.

După cum se poate observa, există posibilități de a construi tipuri noi de structuri de situații, totuși nu sînt reținute ca proverbe în corpusurile paremice nici chiar cele care au corectitudine lingvistică și logică, dacă sînt lipsite de semnificație. Sînt, în aceste structuri, unele chiar absurde, însă absurditatea rezultă din sintaxă, pe cînd semnificația (sensul) se trage din corectitudinea logică plus valoarea de adevăr, adică corespondența cu realitatea. Proverbele nu sînt produsul unui simplu joc combinatoriu în planul expresiei, ci sînt *structuri de adevăr*. Pentru aceasta negarea proverbului *Unirea face puterea*, chiar în forma logică corectă din (I, 4), de exemplu *Unirea nu face puterea*, nu este un proverb, din cauza

lipsei de concordanță cu realitatea. Din atîtea căi de combinații nu sînt reținute ca proverbe decît acelea care au valoare de adevăr și care convin cel mai bine limbii, adică se supun legii *economiei de limbaj*. În acest fel corpusurile paremice din orice limbă nu sînt o colecție de vorbe goale; valoarea de adevăr epistemic domină valoarea de adevăr logic (formal). Numai cu îndeplinirea acestor condiții se va putea aborda valoarea estetică a proverbelor, se înțelege că din perspectiva sistemului nostru.

Din structura $(p \supset q)$, reprezentată de proverbul de mai sus, nu poate rezulta un alt proverb cu aceeași temă și cu structură diferită ca $(q \supset p)$ și $(\bar{p}.q)$, dar pot lua naștere *variante*. Acestea sînt de două feluri: logice și semantice.

Variantele logice sau sintactice provin din traducerile lui $(p \supset q)$:

VI. 1. $(p \supset q) \equiv (\bar{q} \supset \bar{p}) \equiv (\bar{p} \vee q) \equiv \overline{(p.\bar{q})}$ care în planul expresiei dau echivalențele:

2. $(\bar{q} \supset \bar{p})$ Neputerea face neunirea.

3. $(\bar{p} \vee q)$ Sau neunirea sau puterea.

4. $\overline{(p.\bar{q})}$ Nu este adevărat că este unire și nu este neputere.

Variantele logice de mai sus rezultă din modificările cerute de negație în structura expresiei sintactice. Limba reține ca proverb doar acea structură sintactică care are cea mai mare *claritate*, adică *Unirea face puterea*. Deci, în cadrul variantelor acelorași expresii logice și lingvistice, *claritatea* este *preeminentă* și numai ea explică păstrarea unei expresii în corpusul paremic, după filtrul adevărului.

Variantele semantice ale proverbelor se nasc prin substituirea termenilor structurii situației cu echivalențe semantice. În proverbul *Unirea face puterea* se pot înlocui toți cei trei termeni și se obține un alt proverb, mai amplu, cu mai mulți componenți lexicali:

VII. 1. Solidaritatea — Solidaritatea face tăria.
Forța — Unde sînt mai mulți este și forță.
/Puterea Unirea;
Tăria — Unde sînt mai mulți este și putere
Unde sînt mai mulți — (tărie, forță).
.
.
.

2. Rezultă — Face; — Din unire rezultă putere.
Iese — Din solidaritate iese forță.
Creează — Unirea creează puterea.
.
.
.

3. Fi/cauza; este — În unire stă puterea.
Stă — Face; — În unire este tăria.
.
.
.

Se poate observa că variantele semantice aduc modificări și în numărul îmbogățit de cuvinte și în topică. Numărul îmbogățit de cuvinte rezultă din substituirea termenilor prin descripții și din introducerea unor prepoziții care sînt cerute de semnificația verbului utilizat : *în* pentru verbele care exprimă locația sau direcția spre obiect și *din* pentru verbele care exprimă deplasarea în direcția opusă obiectului. Topica este modificată prin deplasarea locului unui cuvînt în raport cu ordinea cuvintelor în expresia paremică, atunci cînd sînt introduse noi prepoziții sau adverbe.

Din cele susținute și demonstrate pînă aici se poate reține că un eșantion paremic își bazează și își justifică prezența într-un corpus paremic pe anumite criterii. Aceste criterii le-am numit filtre. Există deci o filtrare în reținerea unei expresii ca proverb și prin această filtrare se selectează, din noianul de posibilități de expresii, *una și numai una* dintre multiplele expresii posibile. Filtrarea este triplă și graduală, pentru că este privită în raport cu :

A. Structura situației în care criteriul *adevărului* (epistemic) elimină structurile false. Filtrarea la acest nivel face ca proverbul să fie separat de structuri care nu pot fi proverbe.

B. Criteriul *clarității* operează la nivelul doi o serie în cadrul variantelor tipului selectat ca proverb prin criteriul *adevărului*. Filtrul clarității exclude expresiile paremice care presupun transformări, pentru că prin transformări li se poate opaciza sensul (vezi VII, 1—3).

C. Criteriul *economiei de limbaj* lucrează la al treilea nivel asupra criteriului *clarității*. Dintre două expresii clare se impune cea mai scurtă.

Ca o consecință a filtrării, cercetătorul poate să aprecieze caracterul prolix al actualelor colecții de proverbe. De exemplu, în colecția noastră Zanne proverbul *Unirea face puterea* și varianta *În unire stă tăria* nu se găsesc la același paragraf (Z I 1334, Z VIII 1466, 1468, Z IX 427, 428). Atunci cînd s-ar întîmpla totuși ca variantele aceluiași tip să se afle alături, devine clar că alcătuitorul colecției nu s-a gîndit la diferența care le separă din punct de vedere al nivelurilor de filtrare expuse mai sus.

Nivelurile de filtrare prezentate aparțin de epistemiologie, adică nu sînt strict logice sau strict lingvistice. Ignorarea rădăcinilor epistemice ale acestor filtre ar putea duce la confuzii și la o neînțelegere a complexității mecanismului constructivist al paremiilor. Filtrul *adevărului*, în cîmpul problematic în discuție, privește adevărul în sens epistemic, adică în sensul raportului dintre *subiect și obiect* (lume), și nu în sensul restrîns al adevărului formal (logic), care se construiește peste cel dintîi.

Criteriul *clarității* este un operator (logic). El realizează variante ale aceluiași eșantion paremic pe baza regulilor logice. Este vorba de detalierea unui univers restrîns pe baza modificării raporturilor sintactice (logice). La acest nivel negația își asumă rolul construcției.

Filtrul *economiei de limbaj* operează pe elementele prinse în relație, privite într-o perspectivă paradigmatică. Echivalențele cercetate în lingvistică la capitolul sinonimiei de limbaj constituie numai aspectul lingvistic al teoriei sinonimiei, adică al teoriei echivalențelor comunicabile prin orice fel de limbaj. Sinonimia a rămas pînă acum o problemă deschisă din cauza caracterului limitat al înțelegerii problemei. În cercetările

referitoare la limba naturală substituirile făcute în (VII, 1—3) sînt singurele cunoscute și practicate în studiile privind expresiile paremice la noi și în lume. Dar substituirile nominale, acceptate aproape fără rezervă de cercetători, chiar dacă operează ușoare modificări de sens, ele nu modifică registrul *concret—formal*. Substituțiile verbale sînt cele care pot produce modificări de registru concret — formal.

În exemplele discutate (VII, 2—3) substituirea cauzativelor [8] cu verbe existențiale face ca ultimele să ceară trecerea expresiei paremice din planul lingvistic în planul formal, pentru că (a) *fi* afirmă o relație permanentă și nu o transformare care este implicită în cauzative. Tocmai pentru înțelegerea acestei situații am dat în paralel variantele din planul lingvistic și din planul formal.

Se poate continua examinarea sinonimiei în proverb cu analiza unor eșantioane din tipul de structură (p/q) mai mult pentru completarea *tabelului 1* cu încă trei tipuri de structuri (pvq), (p.$\bar{q}$), (p.q), care se obțin în urma transformărilor făcute ca și în cazul structurii implicative (p ⊃ q).

Fie proverbul *Sîngele apă nu se face* din tipul de structură (p/q), căruia îi aplicăm legile grupului INRC și vom avea:

VIII. 1. I(p/q) ≡ (p/q) ≡ I (Sîngele apă nu se face) ≡ Sîngele apă nu se face

La nivel lingvistic	*La nivel formal*
Sîngele apă nu se face	≡ Dacă (ceva) este sînge, atunci (acest ceva) nu este apă.

Pentru că (p/q) ≡ (p ⊃ $\bar{q}$) ≡ (q ⊃ $\bar{p}$) ≡ ($\bar{p}$ v $\bar{q}$) ≡ $\overline{(p.q)}$.

2. N(p/q) ≡ (p.q) ≡ N (Sîngele nu se face apă) ≡

La nivel lingvistic	*La nivel formal*
Nonsîngele nu se face apă	≡ Nu este sînge și nu este apă
3. Sîngele nu se face nonapă	≡ Este sînge și nu este nonapă.
4. Sîngele se face apă	≡ Este sînge și este apă.
5. R(p/q) ≡ (p v q) ≡ ($\bar{p}$ ⊃ q) ≡ ($\bar{q}$ ⊃ p) ≡	R(Sîngele apă nu se face) ≡

În plan lingvistic	*În plan formal*
Apa nu se face sînge	≡ Dacă ceva este apă, atunci acest ceva nu este sînge.

6. C(p/q) ≡ ($\bar{p}$.$\bar{q}$) ≡ C(Sîngele apă nu se face) ≡ N(Apa nu se face sînge)

În plan lingvistic	*În plan formal*
Nonapa nu se face sînge	≡ Nu este apă și nu este sînge.
7. Apa nu se face nonsînge	≡ Este apă și nu este nonsînge.
8. Apa se face sînge	≡ Este apă și este sînge.

Expresiile din (VIII, 2—8), completează *tabelul 1* cu structurile (p.q), (p v q) și ($\bar{p}$.$\bar{q}$) care, adăugate la acelea obținute în (I. 2—8), ar

[8] I. Pașaliu, *A AVEA. Relation d'existance simultanée*, în „Revue roumaine de linguistique", tome XVII, 5/1972.

putea întregi tabelul cu opt tipuri de structuri posibile și pe care le reliefează pătratele logice piagetiene A și B, după care se conduce cercetarea noastră în paremiologie. În felul acesta, pornind de la definiția lui Permjakov că proverbul e *nume pentru o situație*, iar situațiile au structuri logice, am stabilit că structurile de situație sînt primare, derivate, simple și compuse, după cum se va mai arăta și în continuare.

Urmînd practica din (I—VII) aplicată tipului de structură din (VIII) putem obține variante pe fiecare dintre structurile de mai sus, pornind de la oricare alta din cadrul tipului de incompatibilitate.

IX. 1. $C(p/q) \equiv NR(p/q) \equiv N(p \vee q) \equiv (\bar{p}.\bar{q}) \equiv$ N(apa nu se face sînge) ≡

În plan lingvistic	*În plan formal*
Nonapa nu se face sînge	≡ Este nonapă și nu e sînge.
2. Apa se face sînge	≡ Este apă și este sînge.
3. Apa nu se face nonsînge	≡ Este apă și nu este nonsînge.
4. Nonapa se face nonsînge	≡ Nu este apă și este nonsînge.

5. $R(p/q) \equiv (p \vee q) \equiv (\bar{p} \supset q) \equiv (\bar{q} \supset p) \equiv R$ (Sîngele apă nu se face) ≡

În plan lingvistic	*În plan formal*
Apa nu se face sînge	Dacă ceva este apă, atunci acest ceva nu este sînge.

6. $NC \equiv R \equiv N(\bar{p}.\bar{q}) \equiv R \equiv (p \vee q) \equiv$ N (Nonapa se face nonsînge) ≡

În plan lingvistic	*În plan formal*
Apa nu se face sînge	≡ Este apă și nu este sînge.

7. $RC \equiv CR \equiv N \equiv R(\bar{p}.\bar{q}) \equiv (p.q) \equiv R$ (Nonapă se face nonsînge)

În plan lingvistic	*În plan formal*
Apa se face sînge	≡ Este apă și este sînge.

8. $CC \equiv I \equiv C(\bar{p}.\bar{q}) \equiv (p/q) \equiv C$ (Nonapa se face nonsînge) ≡

În plan lingvistic	*În plan formal*
Sîngele nu se face apă	≡ Este sînge și nu este apă.

X. 1. $R(p/q) \equiv (p \vee q) \equiv (\bar{p} \supset q) \equiv (\bar{q} \supset p) \equiv R$ (Sîngele nu se face (apă) ≡

În plan lingvistic	*În plan formal*
Apa nu se face sînge	≡ Dacă ceva este apă, atunci acest ceva nu este sînge.

2. $NR \equiv C \equiv N(p \vee q) \equiv (\bar{p} . \bar{q}) \equiv$ N (Apa nu se face sînge) ≡

În plan lingvistic	*În plan formal*
Nonapa se face nonsînge	≡ Nu este apă și nu este sînge.
3. Apa se face sînge	≡ Este apă și este sînge.

4. Nonapa nu se face nonsînge ≡ Este nonapă și nu este nonsînge.

5. CR ≡ N ≡ C(p ∨ q) ≡ (p. q) ≡ C (Sîngele nu se face apă) ≡

În plan lingvistic *În plan formal*

Sîngele se face apă ≡ Este sînge și este apă.

6. Nonsîngele nu se face nonapă ≡ Este nonsînge și nu este nonapă.

7. Nonsîngele se face nonapă ≡ Este nonsînge și este nonapă.

8. RR ≡ I ≡ R(p.q) ≡ (p/q) ≡ R (Nonapa nu se face sînge) ≡

În plan lingvistic *În plan formal*

Sîngele nu se face apă ≡ Este sînge și nu este apă.

XI. 1. N(p/q) ≡ (p.q) ≡ N (Sîngele nu se face apă) ≡

În plan lingvistic *În plan formal*

Sîngele se face apă ≡ Este sînge și este apă.

2. Nonsîngele nu se face nonapă ≡ Este nonsînge și nu est nonapă.

3. Nonsîngele se face nonapă ≡ Este nonsînge și este nonapă.

4. RN ≡ C ≡ R(p.q) ≡ ($\bar{p}$.$\bar{q}$) ≡ R (Sîngele se face apă)

În plan lingvistic *În plan formal*

Nonsîngele se face nonapă Este nonsînge și este nonapă.

5. CN ≡ R ≡ C(p.q) ≡ (p ∨ q) ≡ ($\bar{p}$ ⊃ q) ≡ ($\bar{q}$ ⊃ p) ≡ C (Sîngele se face apă) ≡

În plan lingvistic *În plan formal*

Nonsîngele se face apă ≡ (Dacă) ceva nu este sînge, (atunci) acest ceva este apă.

6. Nonapa se face sînge ≡ (Dacă) ceva este nonapă, (atunci) acest ceva este sînge.

7. Apa nu se face sînge ≡ (Dacă) ceva este apă, (atunci) acest ceva nu este sînge.

8. NN ≡ I ≡ N(p.q) ≡ (p/q) ≡ N (Sîngele se face apă) ≡

În plan lingvistic *În plan formal*

Sîngele nu se face apă ≡ Este sînge și nu este apă.

Pentru a evita comentarii de prisos, precizăm că pentru înțelegerea transformărilor prezentate în teoremele (VIII—XI) sînt valabile observațiile de la (I—VII), cu excepția că în locul tipului de structură (p ⊃ q) avem în vedere structura (p/q) și cu restricțiile cerute de diferențele dintre pătratele logice ale lui Piaget (A și B) (cf. nota 6, p. 253—276).

Se poate reține faptul că în urma transformărilor din (VII) se mai pot adăuga *tabelului 1* încă trei tipuri de structuri : (p ∨ q), (p.q) și (p.$\bar{q}$), așa cum am anticipat, și se obține astfel un tabel cu opt coloane.

Observațiile amintite în legătură cu faptul că aceste structuri se realizează numai ca posibilități logice și lingvistice și nu ca paremii sînt valabile și aici în conformitate cu criteriul *adevărului* discutat mai sus.

Tot atît de valabile sînt și observațiile în legătură cu variantele paremice rezultate din jocul de sinonimii formale (criteriul clarității) și acela al sinonimiei semantice (criteiul *economiei de limbaj*).

Cu toate că *tabelul 1* s-a completat cu cele opt tipuri de structuri posibile, n-am discutat totuși toate tipurile paremice existente în corpusuri.

Fără să riscăm redundanțe supărătoare trebuie să examinăm si tipul de structură paremică (p.$\bar{q}$), structură care numai ca tip logico-lingvistic a apărut deja în analizele efectuate pînă acum.

Tipul de structură paremică (p.$\bar{q}$) va fi reprezentat în cele ce urmează de proverbul *Cu un rac, tot sărac*, preferat din cauza posibilităților de manipulare logico-lingvistică, fiindcă este scurt și fără riscul unor dificultăți semantice, pentru că propozițiile sînt exprimate printr-un singur cuvînt. Acest proverb face parte din clasa celor care prezintă summum de metaforizare. Sînt elidate verbele inter- și intrapropoziționale. Propozițiile sînt exprimate fiecare printr-un termen, iar acesti termeni sînt legați prin rimă.

XII. 1. $I(p.\bar{q}) \equiv (\overline{p \supset q}) \equiv$ Cu un rac, tot sărac $\equiv$ N (Dacă este un rac atunci nu ești sărac (esti bogat) $\equiv$

În plan lingvistic	*În plan formal*
Cu un rac, tot sărac	$\equiv$ Este un rac și nu este bogăție.

2. $NI \equiv N(p.\bar{q}) \equiv \overline{(p \supset q)} \equiv (p \supset q) \equiv$ N (Cu un rac, tot sărac)

În plan lingvistic	*În plan formal*
Cu un nonrac, tot sărac	$\equiv$ (Dacă este un rac, (atunci) este tot sărăcie.

În plan lingvistic	*În plan formal*
3. Cu un rac, nonsărac	$\equiv$ (Dacă) este un nonrac, (atunci) este nonsărac.
4. Cu un rac, nu tot sărac	$\equiv$ (Dacă) este un rac, (atunci) nu este tot sărăcie.
5. Cu un nonrac, nu tot sărac	$\equiv$ (Dacă) este un nonrac, atunci nu este tot sărac.
6. Cu un nonrac, nu tot nonsărac	$\equiv$ (Dacă) este un nonrac, (atunci) nu este tot nonsărac.

7. $RI \equiv R(p.\bar{q}) \equiv N(q \supset p) \equiv (\bar{p}.q) \equiv$ N (Dacă) este sărăcie, (atunci) este un rac $\equiv$

În plan lingvistic	*În plan formal*
(Tot) nonsărac, cu un rac	$\equiv$ Este nonsărăcie și este un rac.
8. Tot sărac, cu un nonrac	$\equiv$ Este sărăcie și este un nonrac.

9. Tot sărac, fără un rac ≡ Este sărăcie și nu este un rac.
10. Tot sărac, fără un nonrac ≡ Este sărăcie și nu este un nonrac.
11. Tot nonsărac, fără un nonrac ≡ Este sărăcie și nu este un nonrac.
12. Tot nonsărac, fără un nonrac ≡ Este nonsărăcie și nu este nu un nonrac.
13. CI ≡ NR ≡ N($\bar{p}$.q) ≡ (q ⊃ p) ≡ N (Tot nonsărac cu un rac) ≡

În plan lingvistic	*În plan formal*
Tot sărac, cu un rac	≡ (Dacă) este sărăcie, (atunci) este un rac.
14. Tot nonsărac, fără un rac	≡ (Dacă) este nonsărăcie, (atunci) nu este un rac.
15. Tot nonsărac, cu un nonrac	≡ (Dacă) este nonsărăcie, (atunci) este un nonrac.
16. Tot nonsărac, cu un nonrac	≡ (Dacă) este sărăcie, (atunci) este nu un nonrac.
17. Tot nonsărac, fără un nonrac	≡ (Dacă) este nonsărăcie, (atunci) nu este un nonrac.
18. Tot nonsărac, fără nu un nonrac	≡ (Dacă) este nonsărăcie, (atunci) nu este nu un nonrac.

Pentru a respecta condițiile de simetrie în care a fost făcută analiza tipurilor de structură (p ⊃ q) si (p/q), și în cazul structurii (p.q) vom proceda la transformările unor structuri în altele numai pentru a evidenția că mecanismul de funcționare prezentat la legile grupului INRC operează și aici, ca și în celelalte tipuri de structuri. Am insistat în sublinierea raporturilor de simetrie a transformărilor pentru toate tipurile de structuri paremice stabilite.

Înainte de a le prezenta este necesar să se menționeze că din transformările operate conform cu (XII, 1 — 18) nu rezultă tipuri de structuri paremice deosebite de cele care se află în *tabelul 1* întregit.

Analiza tipului de structură (p.q) se impune din cu totul alte motive, chiar dacă ar putea să pară excesivă și pedantă, dat fiind faptul că mecanismul ca atare a mai fost prezentat și la celelalte tipuri de structuri. Totuși, avînd în vedere în perspectivă direcțiile pe care le va urma argumentarea, structura (p.q) trebuie să fie prezentată în detaliile ei constructiviste. Dacă cele două tipuri de structuri analizate mai înainte se impuneau cercetării, înainte de toate, din punct de vedere logic, ele exprimînd cele două tipuri de legături fundamentale pe baza cărora se construiește întreaga logică : conexiunile necesare (implicațiile) și excluziunile (incompatibilitățile), structura (p.$\bar{q}$), deși este schema unei judecăți particulare, trebuie luată în seamă mai ales pentru că este și negativă.

Negația se reflectă *în planul tematic* prin semnalarea *cîmpului* larg al *incertitudinilor*, cu consecințele care se impun în *planul atitudinilor* (deși. . . . .totuși).

XIII. 1. $R(p.\bar{q}) \equiv NC \equiv N(q \supset p) \equiv (\bar{p}.q) \equiv N$ (tot sărac cu un rac) ≡

În plan lingvistic *În plan formal*

Nu tot nonsărac fără nu un nonrac ≡ Nu este nonsărăcie și nu este nu un nonrac.

2. Nu tot sărac cu un rac ≡ Nu este sărăcie și este un rac [9].

⋮

27. Tot nonsărac fără nu un nonrac ≡ Este nonsărăcie și nu este nu un nonrac.

28. $NR \equiv C \equiv N(\bar{p}.q) \equiv (p \subset q) \equiv$ (Nu tot nonsărac fără nu un nonrac) ≡

În plan lingvistic *În plan formal*

Tot sărac cu un rac ≡ (Dacă) este sărăcie, (atunci) este un rac

29. $CR \equiv (NR)R \equiv N(i) \equiv N(\bar{p}.\bar{q}) \equiv (p \supset q) \equiv N$ (Cu un rac, tot sărac) ≡

În plan lingvistic *În plan formal*

Fără nu un nonrac nu tot nonsărac ≡ Dacă este nu un nonrac, (atunci) nu este nonsărăcie [9].

⋮

55. Cu nu un nonrac nu tot nonsărac ≡ (Dacă) este nu un nonrac, (atunci) nu este nonsărăcie.

56. $R(R) \equiv CN(N) \equiv N(N) \equiv N(p \supset q) \equiv (p.\bar{q}) \equiv N$ (Fără nu un nonrac nu tot nonsărac) ≡

În plan lingvistic *În plan formal*

Cu un rac tot sărac ≡ Este un rac și este sărăcie.

XIV. 1. $CI \equiv C(p.\bar{q}) \equiv NR \equiv N(p.\bar{q}) \equiv (q \supset p) \equiv N$ (Nu tot nonsărac fără nu un nonrac) ≡

În plan lingvistic *În plan formal*

2. $NC \equiv R \equiv N(q \supset p) \equiv (\bar{p}.q) \equiv N(q \supset p) \equiv N$(Tot sărac cu un nonrac).

Pentru mersul demonstrației cf. teorema § XIII.

3. $R(C) \equiv N \equiv R(q \supset p) \equiv (p \supset q) \equiv N$; $R(C) \equiv C(R) \equiv N \equiv N(p.\bar{q}) \equiv (p \supset q) \equiv N$(Cu un rac tot sărac).

În plan lingvistic *În plan formal*

Fără nu un nonrac, nu tot nonsărac ≡ (Dacă) nu este nu un nonrac, (atunci) nu este nonsărăcie.

Metodologia demonstrației este dată în teorema § XIII, care prezintă desfășurat întregul spectru operațional al inversiunii.

[9] Demonstrațiile 3—26 și 30—54 lipsesc. Ele pot fi ușor deduse, deoarece se desfășoară după aceeași metodologie a negației fiecărui termen pînă la negația întregii expresii paremice, iar inversiunile conform legilor grupului Klein—Piaget (INRC).

4. C(C) ≡ NR(RN) ≡ NN(RR) ≡ I(I) ≡ (p.$\bar{q}$) ≡ I (Cu un rac tot sărac).

În plan lingvistic *În plan formal*

Cu un rac, tot sărac ≡ Este un rac și este sărăcie

XV. 1. N(p.$\bar{q}$) ≡ (p ⊃ q) ≡ N(Cu un rac, tot sărac) ≡

În plan lingvistic *În plan formal*

Fără nu un nonrac nu tot nonsărac ≡ (Dacă) nu este nu un nonrac, (atunci) nu este nonsărăcie.

În continuare spectrul operațional al negației decurge ca în § XIII.

2. CN ≡ R ≡ N(p ⊃ q) ≡ ($\bar{p}$.q) ≡ N(Tot sărac cu un rac).

3. RN ≡ NR ≡ C ≡ N($\bar{p}$.q) ≡ (q ⊃ p) ≡ N(Nu tot nonsărac fără nu un nonrac) ≡

În plan lingvistic *În plan logic*

Tot sărac cu un rac ≡ (Dacă) este sărăcie, (atunci) este un rac.

4. NN ≡ I ≡ N(p ⊃ q) ≡ (p.$\bar{q}$) ≡ N (Fără nu un nonrac nu tot nonsărac) ≡

În plan lingvistic *În plan logic*

Cu un rac tot sărac ≡ Este un rac și este sărăcie.

La tipul de structură (p.$\bar{q}$) am prezentat în detaliu transformările, pentru a obține *variante* fie logice (sintactice), fie semantice (lingvistice). La acest nivel, este ușor de înțeles motivul insistenței analizei. Structura de situație (p.$\bar{q}$) nu va produce prin transformări alte tipuri de paremii pentru a întregi *tabelul 1,* pentru că acesta a fost deja întregit. Tipul de structură în discuție constituie o structură paremică ce se va diferenția numai tematic. Ea va fi prezentă în toate categoriile tematice ABCD, stabilite în *Universalii paremice* (cf. nota 1).

În analiza din § XII-XV am pus în evidență modul detaliat în care se pot obține variante folosind numai mecanismele filtrelor *clarității* și *economiei de limbaj*. Și aici putem spune că analiza n-a fost împinsă totuși pînă la ultimele limite, deoarece am insistat mai mult asupra jocului de transformări sintactice (logice). Pe scurt, am detaliat în cadrul permis de filtrul doi (claritate). Numai așa se poate înțelege eventuala dificultate pe care o va întîmpina cititorul acestui studiu pus în fața situației de distribuire a negațiilor și inversiunilor din § XII—XV. În aceste exemple avem de a face cu variante logice (sintactice) ale aceluiași proverb. Dacă am fi continuat analiza (și prin aceasta am fi coborît detaliul analizei la nivelul trei — *filtrul economiei de limbaj*) și pe locul fiecărei negații am fi inserat un antonim, fie format dintr-un singur termen, fie dintr-o sintagmă, am fi putut obține un spectru, teoretic nelimitat, de echivalențe semantice ale unuia și aceluiași proverb. Cu aceasta rămînem încă în cadrul problemei sinonimiei paremice. Prin urmare, se înțelege că problema sinonimiei paremice este necesară, fiind considerată o problemă a unei construcții deschise la nesfîrșit, dar reglementate

strict de cele *trei legi de filtrare*. Aceste grile operează pe trei niveluri şi conferă sinonimiei (echivalenţei) o structură riguroasă de *infinit matematic*, de care nu s-au ocupat cercetătorii pînă acum nici în lingvistică, nici în paremiologie. Intuiţiile cercetătorilor cu o mare erudiţie în aceste domenii au anunţat-o, dar nu au putut s-o prezinte. Se înţelege că mecanismul logic le era încă străin.

MODÈLES D'ENGENDREMENT ET SÉLECTION DES PROVERBES (I)

(Résumé)

Cette étude continue la démonstration concernant l'existence de certaines structures de situations dans le champ parémique et qui font partie de la latice booléenne. On a adopté un modèle formel en vue de manipuler tout un champ parémique. Les modèles formels sont employés de nos jours dans l'étude de toutes les sciences de l'homme ; en parémiologie ce sont G.L. Permjakov, Matti Kuusi, Arvo Krikmann qui s'en sont servis.

Les modèles formels centrés sur les différents domaines des sciences de l'hommes s'avèrent limités. Pour suppléer à cette insuffisance l'auteur a choisi un modèle formel intégrateur qui puisse recouvrir tout le champ d'idées véhiculées par la parémiologie. Pour y parvenir il s'est appuyé sur des données fournies par l'épistémologie en tout premier lieu et non pas surcelles offertes par la logique. Pour ce qui est du modèle formel proprement dit, il a opté pour la logique de la pensée naturelle, partie intégrante de l'épistémologie génétique. C'est ainsi qu'en retenant la leçon tirée des limites des systèmes déjà essayés, la recherche ne s'est pas fixée sur le langage tout d'abord, mais sur les mécanismes opératoires de la pensée naturelle qui pourraient rendre compte également du langage.

Comme instrument de travail on a adopté les deux types de structures décélables dans la pensée naturelle de tout homme : le groupe INRC, connu sous le nom du groupe logico-mathématique Klein-Piaget et le *regroupement* de l'*Essai de logique opératoire*, II[e], Paris, 1972. Les deux structures mentionnées assurent à la pensée humaine deux éléments composants en continuelle interaction : l'un de ces éléments constructiviste est à même de créer du *nouveau*. Ce premier élément composant est dû à la structure du *regroupement* et l'autre, *équilibrant*, assure la cohérence (la non-contradiction) de la pensée naturelle.

Pour définir le proverbe on a pris comme point de départ la définition formulée par Permjakov, c'est-à-dire *un nom pour une situation* ; on est également tombé d'accord sur l'idée que les situations ont des structures logiques. C'est ainsi que l'on a établi que les structures de situations sont : primaires, dérivées, simples et composées. Parmi les structures primaires isolées après l'étude des corpus parémiques on retient les trois suivantes : *l'implication*, *la non-implication* et *l'incompatibilité*. Les structures dérivées, *l'équivalence positive* et *négative* et la *de-*

mi-équivalence, on les obtient à partir des structures primaires par les lois de groupe INRC et du *regroupement*. Les structures composées avec les structures primaires aboutissent à *la conjonction logique* et la *disjonction logique*. Toutes ces structures logiques font partie d'une structure logique qui organise toute la *latice booléenne*. Tout corpus parémique de toute culture constitue un système et il est le même pour toute culture. C'est le contenu parémique et non pas le schéma logique qui donne le caractère particulier parémique.

Les corpus parémiques contiennent aussi des échantillons qui expriment des attitudes et des préférences. Elles aussi, elles peuvent être organisées à côté de la non-préférence et l'indifférence dans un carré logique où N ≡ R et C ≡ I (Cf. J. Piaget, *Essai*. . .). Tout ce que l'on a affirmé jusqu'ici a pris en considération les structures des situations et non pas le *contenu des situations* que l'on a étudié à une autre occasion (Cf. *Paremic Universalia*, dans *Cahiers roumains d'études littéraires*, 1/1984, p. 79 — 85).

Une fois les structures vérifiables et les mécanismes de génération des parémies établis c'est le problème du côte esthétique du proverbe qui se pose. L'orientation constructiviste du système mènera à un point de vue sur la dimension esthétique du proverbe du même type, c'est-à-dire constructiviste. En prenant pour point de départ les structures des situations désignées par les proverbes, il faut séparer tout d'abord les homonymies, les synonymies et les variantes du même type. Pour ce qui est de la synonymie, on a, une fois de plus, adopté le point de vue de Permjakov qui place cette relation de sens à un niveau logico-sémiotique et non pas à un niveau linguistique. On a donc considéré que deux proverbes sont synonymes s'ils ont la même structure logique et le même contenu thématique. La synonymie a été, elle aussi, abordée d'une manière systémique. Les 16 structures logiques de la latice booléenne, composées avec les quatre catégories de thématisation ABCD ont abouti à 64 sous-classes de synonymies (Cf. tableau 1). On retient comme proverbes parmi ces lois de possibilités, une partie seulement, par l'extremise des trois niveaux de filtration : le filtre (le critère) de *la vérité*, de *la clarté et* de *l'économie de langage*.

On peut remarquer qu'à l'interieur des mécanismes de la construction des proverbes les filtres (les grilles) qui interviennent dans leur séléction sont différents non seulement du point de vue hiérarchique, mais aussi par la nature de ces niveaux. C'est ainsi que le filtre de la vérité renvoite à l'épistémologie, celui de la clarté à la logique et celui de l'economie de langage à l'expression, c'est-à-dire à la linguistique. Il y dans ce mécanisme de sélection les premiers pas d'une démarche ; estétique, étant donné que même la simplicité est le résultat d'une telle démarche ; tout cela se passe au niveau propositionnel. Si l'on veut approfondir l'analyse de la métaphorisation dans le proverbe on sera obligé de procéder à un examen du niveau intrapropositionnel, mais, ce faisant, on arrive à remettre en discussion la théorie des tropes, tels qu'ils sont connus dans les rhétoriques les poétiques de tous les temps, d'Aristote jusqu'à nos jours.

GENERAL THOUGHTS ON THE NATURE OF THE PROVERB

WOLFGANG MIEDER

For my Romanian paremiological friends

Domnul Wolfgang Mieder. profesor la Universitatea din Vermont (USA), Departamentul de Germană și Rusă, este editorul Anuarului Internațional „Proverbium", ajuns la nr. 7 (1990), primele 6 numere însumînd 2414 pagini.

Pe lîngă editarea „Proverbium"-ului, activitate intensă și laborioasă, care ar umple tot timpul liber al unui editor priceput și sagace, prof. dr. Mieder a editat un număr impresionant de cărți de proverbe.

În opinia noastră, performanța sa cea mai remarcabilă este durata, regularitatea și continuitatea anuarului „Proverbium", asociată cu menținerea acestuia, nu fără eforturi, de circulație și reprezentare mondială. Wolfgang Mieder a trimis gratuit toate volumele din „Proverbium" celor mai reprezentativi paremiologi din est, adică celor care nu puteau achita costul în valută. În acest context, mai mulți paremiologi români au primit gratuit seria completă a anuarului „Proverbium". Paremiologii beneficiari îi sînt recunoscători prof. Mieder, realizatorul unei performanțe unice, după știința noastră: păstrarea legăturii și răspîndirea informațiilor și noutăților paremiologice între și la toți paremiologii, indiferent de sistemul social căruia îi aparțineau statele din care făceau parte.

Această faptă meritorie trebuie evidențiată cu atît mai mult cu cît editorii din diverse domenii de specialitate își intitulează activitatea drept „mondială" sau „europeană", deși nu se ocupă decît de o parte a lumii pe care pretind că o reprezintă în cercetările lor. De exemplu, *Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi*, proiectat de S. Singer, la care se lucrează de peste 15 ani, în Elveția, își propune să ilustreze „unitatea spirituală a Europei creștine în evul mediu", dar este redactat numai pentru Europa catolică, ca și cum creștin ar fi identic cu catolic, ceea ce este evident fals.

Pe astfel de viziuni particularizante s-au construit edificii spirituale care se pretind globale, dar autoritatea lor este din pornire șubredă sau direct caducă.

Singurul caz pe care-l cunoaștem, în care viziunea integralistă asupra unui domeniu de spiritualitate umană este realizată pe baza totalității cercetărilor și informației, este cel obținut prin strădaniile prof. dr. Wolfgang Mieder, referitor la paremiologia contemporană, căruia îi adresăm din partea paremiologilor români sincere felicitări, mult succes în continuare, urări de bine însoțite de expresia sentimentelor noastre sincere.

GABRIEL GHEORGHE

It is generally accepted that proverbs represent the smallest verbal folklore genre, and this fact might lead some people to the false conclusion that they must also be the simplest form of folklore. But nothing could be further from the truth. When we look at the massive scholarship that exists on the proverb in the many national languages, we stand in awe of how such bits of traditional, plain and obvious wisdom can have occupied so many scholarly minds from classical antiquity to the present day. Even if we concern ourselves only with the proverb

REF, tom 36, nr. 3—4, p. 151—164, București, 1991

stock of the Anglo-American world, we are nevertheless literally overwhelmed by the richness of books, dissertations and scholarly articles on these proverbs. Paremiographers of the English language have been extremely diligent in putting together superb historical and comparative proverb dictionaries, and the paremiologists that have dealt primarily with Anglo-American proverbs also belong to some of the very best. Such names as Richard C. Trench (1807—1886), Richard Jente (1888— — 1952), Archer Taylor (1890 — 1973) and others represent some of the finest paremiological work in the world. Among the living proverb scholars who work primarily on English proverbs we mention in particular Roger D. Abraham, Shirley Arora, Nigel Barley, David Cram, Robert W. Dent, Alan Dundes, Barbara Kirschenblatt-Gimblett, George Milner, Neal R. Norrick, Peter Seitel and Bartlett Jere Whiting, but there are also many others who have made major contributions to this fascinating field of study (see Wolfgang Mieder's bibliographies). We cannot possibly discuss all of their achievements in these general remarks, but we are including a selected bibliography of the major paremiological scholarship that has appeared on the nature of the proverb in the English language. We will limit ourselves here to a short description of what proverbs are by referring to this scholarship and by basing our arguments on Anglo-American proverb texts.

It would appear that nothing could be easier than to write down a precise proverb definition. Yet we can almost state that there are more definition attempts than there are proverbs. Obviously this is overstating matters a bit, but we do in fact have numerous proverb definitions right from Aristotle to the most recent linguistic description of what makes a proverb distinct from other short statements. Bartlett Jere Whiting has put together a fascinating historical list of such definitions in his seminal article on "The Nature of the Proverb" (1932). Whiting concludes his lengthy treatise with his own definition which represents a conglomerate version of the many earlier definitions :

> A proverb is an expression which, owing its birth to people, testifies to its origin in form and phrase. It expresses what is apparently a fundamental truth, — that is, a truism, — in homely language, often adorned, however, with alliteration and rhyme. It is usually short, but need not be ; it is usually true, but need not be. Some proverbs have both a literal and a figurative meaning, either of which makes perfect sense ; but more often they have but one of the two. A proverb must be venerable ; it must bear the sign of antiquity, and, since such signs may be counterfeited by a clever literary man, it should be attested in different places at different times. This last requirement we must often waive in dealing with very early literature,where the material at our disposal is incomplete. [1].

In many ways Whiting's article and his own definition were a reaction to a statement which his good friend Archer Taylor had made a year earlier in his famous book on *The Proverb* (Cambridge/Massachusetts : Harvard University Press, 1931). In the first paragraph of this classic study Taylor goes so far as to state that it is impossible to give *the* definition of a proverb, and it is precisely for this reason that he wrote

[1] See Bartlett Jere Whiting, "The Nature of the Proverb", *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, 14 (1932), 302.

his book, i.e. his entire book became a definition attempt. But his pronouncement of the impossibility of defining proverbs has become proverbial in itself, and it is almost always cited whenever a scholar needs to deal with definition questions. Far be it from us to deny our readers the delight of reading how the world's greatest paremiologist tried to deal with this insurmountable problem :

> THE definition of a proverb is too difficult to repay the undertaking; and should we fortunately combine in a single definition all the essential elements and give each the proper emphasis, we should not even then have a touchstone. An incommunicable quality tells us this sentence is proverbial and that one is not. Hence no definition will enable us to identify positively a sentence as proverbial. Those who do not speak a language can never recognize all its proverbs, and similarly much that is truly proverbial escapes us in Elizabethan and older English. Let us be content with recognizing that a proverb is a saying current among the folk. At least so much of a definition is indisputable, and we shall see and weigh the significance of other elements later [2].

Judging by the fifty-five definitions which we gathered from various people by simply asking them "How would you define a proverb?" we can basically agree with Archer Taylor that the "folk" seems to have a pretty good idea of what a proverb is. By analyzing the collected definitions according to the frequencies of certain words, we were able to formulate the following definition of the proverb by people of the 1980's living in an industrialized and progressive society :

> "A proverb is a short, generally known sentence of the folk which contains wisdom, truth, morals and traditional views in a metaphorical, fixed and memorizable form and which is handed down from generation to generation". Using only the truly high frequency words for the 55 definitions one could also simply state that "A proverb is a short sentence of wisdom". That is a far cry away from modern scientific definitions, but it certainly indicates that the non-expert continues to define proverbs along the lines of the traditional proverbs about proverbs which also stress in particular the wisdom and truth in proverbs [3].

The longer version of this conglomerate definition resembles that formulated by B.J. Whiting, while the statement "A proverb is a short sentence of wisdom" based on the most frequent words reminds us of Taylor's short "definition". In this connection we should also mention some of the English proverbs about proverbs which in themselves are folk definitions of a sort : "All the good sense of the world runs in proverbs", "Proverbs are the children of experience", "Proverbs are the wisdom of the streets", "The wisdom of the proverb cannot be surpassed", "Common proverb seldom lies", "Every proverb is truth", and "Old proverbs are the children of truth". It appears that to the mind of proverb users, i.e. the general population in all walks of life, the proverbs contain a good dose of common sense, experience, wisdom and above all truth.

While such proverbial or folk definitions suffice for the general public to know what a proverb is, i.e. sensing that incommunicable qua-

[2] Archer Taylor, *The Proverb*. Cambridge/Massachusetts : Harvard University Press, 1931 ; rpt. Hatboro/Pennsylvania : Folklore Associates, 1962 ; rpt. again with an introduction and a bibliography by Wolfgang Mieder, Bern : Peter Lang, 1985, p. 3.

[3] Wolfgang Mieder, "Popular Views of the Proverb", *Proverbium*, 2 (1985), 119.

lity that Taylor speaks of, scholars have not been satisfied with brushing aside the need for a precise and universal definition so quickly. In fact, we could argue that the last fifty or so years since the appearance of Taylor's often quoted passage have seen more and more complex definition attempts come into print, especially since the modern linguists have joined the search for a solution to this dilemma (see especially David Cram, Peter Grzybek, Richard Priebe, etc.). They all are looking for the key to unlock the secrets of "proverbiality", i.e. what is it that makes a certain statement a proverb while a similar statement is judged not to be proverbial. Today we have dozens more proverb definitions, some of which are so complex that a person without the knowledge of symbolic logic could not possibly understand them. And yet, whether we take the most complex or the simplest proverb definition, we remain basically unsatisfied with what scholars have stated (see Nigel Barley, Otto Blehr, George Milner, etc. in the bibliography below). The reason for not being able to formulate a universal proverb definition lies primarily in the central ingredient which must be part of any proverb definition — traditionality. The term "traditionality" includes both aspects of age and currency which a statement must have in order to be considered a proverb. But while we can describe the structure, style, form, etc., of proverbs in great detail, we cannot determine whether a statement has a certain age or currency among the population by the text itself. It will always take external research work to establish the traditionality of a text, and this means that even the most precise definition attempt will always be incomplete. Our definition may include the aspect of traditionality, of course, but we cannot recognize it by looking at a particular text in isolation. This problem becomes immediately clear when we look at proverbs from a foreign culture. If someone were to write a statement on a piece of paper with many structural and stylistic features common to proverbs, we would not know whether the statement is in fact a proverb since we are not in a position to ascertain that it might have a certain age and currency in that foreign language.

The problem is exacerbated by the fact that we are only speaking of a relative age and currency. We can't even answer precisely how old a statement must be to qualify as a proverb. With modern mass media any text might very quickly become known among a relatively large segment of the population. We need only to think of how quickly certain advertisement slogans become commonly recognized by all of us. What might have taken decades to spread from a few people to an entire city or country, might today be accomplished in a few days. But how about the problem of currency? What do we really mean by that? Currency among how many people and for how long? The simple fact is that a text must exhibit at least some currency for an extended period of time. Our feeling tells us that a week would be too short, but perhaps a year would be long enough in order for a text to be considered a proverb. All of this strikes the reader as very ambiguous, and we are formulating our sentences purposely in this fashion to indicate how intangible a proverb really is. Currency basically means that a proverb must be repeated by members of a certain group of people. But again,

even though we write currency into our definition statement, we cannot tell by looking at any text whether it has currency or not. All of this is complicated, of course, by the fact that some proverbs are known only regionally while others are internationally disseminated. We also must not forget that proverbs come and go, i.e. not all proverbs are current for the same amount of time. Old proverbs remain or they are forgotten, new ones are created and forgotten, etc. But it is this vexing problem of traditionality which includes the aspects of age and currency which prevents us from determining whether a text is a proverb or not by means of a definition. Traditionality needs to be proven; it is not inherent in the text itself.

But obviously we do not need to do such painstaking research for every proverb. For the common proverbs of one's language the traditionality is obvious because of the steady repetition of them in various speech acts. It is only for the rarer proverbs or for those texts where we have some doubt concerning their traditionality where we must undestake such research. This is also the case for literary quotations which become proverbs. For example, is Theodore Roosevelt's (1858 — 1919) "Speak softly and carry a big stick" a quotation or a proverb? We would argue that it is both. It is a quotation to the person who cites it by referring directly to Roosevelt as the coiner of this statement, but is a proverb due to the fact that is has enjoyed high currency since it was first uttered on September 2, 1901. Most people also don't associate the statement with Roosevelt any more, and it is used as an anonymous proverb. Another problem are our newer proverbs. How do we know when a popular statement has become a proverb? How about those often repeated lines out of songs which everybody knows? Are we justified in calling "Garbage in, garbage out" a modern American proverb? We would argue yes, and we base our decision at least partly on the fact that we have noticed its currency among our population. The statement appears to us current enough to be called a proverb, just as we think that "It takes two to tango" or "Different strokes for different folks" are relatively new American proverbs. Eventually "proverbiality" boils down to a judgment call, of which traditionality is the most difficult and decisive element.

Luckily there are some other "markers" which will help us to decide whether a statement that we don't recognize as being proverbial might in fact be a proverb. George Milner in particular and subsequently Alan Dundes have attempted to isolate certain structural characteristics of most proverbs. Milner showed that most proverbs are characterized by a quadripartite structure, for example "A rolling stone gathers no moss". Yes, we can divide this proverb into parts and assign four either negative or positive values to each of the four elements, thereby basically creating sixteen possible structural patterns. But a sentence like "A running chicken collects no flowers" would also exhibit a quadripartite structure without being a proverb. The same problem we encounter with Alan Dundes' definition that a proverb is a propositional statement which consists of at least a topic and a comment, for example "Time flies". This means that a proverb must have at least two words, and Dundes is also able to show that more complex proverbs are composed of an oppositional or non-oppositional structure, for example "A bird

in the hand is worth two in the bush". But we ask again, what differentiates this statement from our madeup utterance "A chicken in the fist is worth two in the field"? Why is the first a proverb and the second text not? Dundes is well aware of this problem, and he has added the adjective "traditional" to his definition: "The proverb appears to be a traditional propositional statement consisting of at least one descriptive element, a descriptive element consisting of a topic and a comment" [4]. But this definition does not deal with the problem of "traditionality", i.e. we can define and analyze only those texts with it where we already know that we have a traditional proverb in front of us. Helpful as Milner and especially Dundes' structural analyses are, they do not solve the traditionality problem.

In addition to these helpful structural paradigms, we also have a number of other "markers" which help us to characterize proverb texts. It is usually agreed upon that proverbs are relatively short or "pithy". We agree with Alan Dundes that a proverb must have at least two words, i.e. a topic and a comment, as for example in "Money talks". But we also have proverbs which are considerably longer, as for example "Early to bed, and early to rise, makes a man healthy, wealthy and wise". Nevertheless, a proverb ought to be a relatively short and complete sentence. Perhaps it is fair to say that the shorter the better, since that also assures memorability and recognizability which enter into the actual use of proverbs in speech (see Kathryn Bock and William Brewer). In order to maintain a maximum level of recognizability and memorability, the proverb is usually stated in a fixed form which is not changed. But newer research is showing more and more that proverbs are being changed for various reasons quite often. We don't always quote the entire proverb, since often a mere allusion to it suffices to communicate its message effectively. If we want to remind someone that "The early bird catches the worm", we might choose to simply state something like "You know the early bird'" or "Don't forget abou t'the early bird' ". We might also vary the proverb for humor or irony or simply for the joy of punning. The key thing is that the fixed form of proverbs does not appear to be as sacrosanct anymore today as it might have once been. Neal R. Norrick has observed in this regard that "for well known proverbs, mention of one crucial recognizable phrase serves to call forth the entire proverb", and he has designated "this minimal recognizable unit as the *kernel* of the proverb" [5]. Thus proverbs are not absolutely fixed or frozen, but they actually live by being varied to fit various situations and purposes.

It belongs to the tradition of proverb scholarship to enumerate the various poetic or stylistic features which characterize many proverbs. Lately Neal R. Norrick and Shirley L. Arora have dealt in much detail with these matters, and we also refer the reader to the inclusive

[4] See Alan Dundes, "On the Structure of the Proverb", in Wolfgang Mieder and A. Dundes (eds.), *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York: Garland Publishing, 1981, p. 60.

[5] Quoted from Neal R. Norrick. *How Proverbs Mean. Semantic Studies in English Proverbs*. Amsterdam: Mouton, 1985, p. 45.

statements by Archer Taylor and Beatrice Silverman-Weinreich. Let us at least mention the following poetic aspects with a few examples: alliteration: "Many a little makes a mickle", "Live and let live", "Money makes the mare to go", etc.; rhyme: "Man proposes, God disposes", "No gain without pain", "Seeing is believing", etc.; parallelism: "Easy come, easy go", "A penny saved is a penny earned", "A little wood will heat a little oven", etc.; ellipsis: "Out of sight, out of mind", "Nothing ventured, nothing gained", "Sooner begun, sooner done", etc. (see also Ronald Grambo, Bengt Holbek, Robert Rothstein and Aleksandr Zholkovskii). We should also mention that there exist certain fundamental proverb structures which have been the basis for dozens of proverbs, as for example "Where there's X, there's Y", "No X without Y", "Like X, like Y", "One X does not make a Y", etc. Such patterns help us, of course, to recognize such texts as "Where there's smoke, there's fire", "No gain without pain", "Like father, like son" and "One swallow does not make a summer" as proverbs. But so do alliteration, rhyme, parallelism, ellipsis, etc. These are all important markers, and yet a proverb like "Love is never without jealousy" does not have any of the characteristics mentioned above. We see once again that even a prosaic normal sentence might become a proverb, but we stress that the more "proverbial markers" a statement has, the greater its chance to become proverbial. That is certainly the reason why the relatively new American proverb "Different strokes for different folks" has become current and recognizable in this country. It has rhyme, repetition, parallelism, ellipsis, and it is short. But yet again, we doubt that "Different rights for different people" will or should become proverbial if we write it here as an example. Its idea is so alien to our world view that this variation will not catch on despite its proverbial markers.

In addition to these external stylistic and structural markers we also find internal markers such as personification, hyperbole, paradox, metaphor, etc. For personification we cite such popular proverbs as "Misery loves company", "Hunger is the best cook" and "Love laughs at locksmiths". For hyperbole the following proverb comes to mind: "It is easier for a camel to go through a needle's eye, than for a rich man to enter into the kingdom of God" (Matth. 19, 24), and for paradox we cite "The nearer the church, the farther from God". As far as the metaphor is concerned, we should stress that some scholars only want to count metaphorical proverbs as *bona fide* proverbs. There is hardly any need for us to quote examples of proverbs containing metaphors, but here are some common ones: "A stitch in time saves nine", "New brooms sweep clean", "All that glitters is not gold", "Don't look a gift horse in the mouth", "The pitcher goes to the well until it breaks at last", etc. And yet again, there are plenty of common proverbs such as "Honesty is the best policy" or "A woman's work is never done" which are not metaphorical. We can state, however, that metaphors comprise an important marker for many proverbs, and it is exactly this vivid imagery of most proverbs which makes them so appealing to us (see David Cram, Paul Goodwin and Joseph Wenzel, Richard Honeck and Clare Kibler, Susan Kemper, Judy Pasamanick, etc.).

Metaphorical proverbs also give us the opportunity to communicate in an indirect or figurative way rather than always calling a spade

a spade, i.e. stating everything in a direct way. By translating a realistic situation into a metaphorical proverb, we can generalize the unique problem and express it as a common phenomenon of life. Instead of scolding or reprimanding a child for being impatient about an upcoming surprise, we might simply say "A watched pot never boils". The proverb "The love of money is the root of all evil" is a fitting general statement to describe the greed of a person who might have embezzled money at a bank. And we might also use the proverb "Strike while the iron is hot" as an expression of encouragement for someone who needs to make a major decision. Kenneth Burke has described this use of metaphorical proverbs as follows : "Proverbs are strategies for dealing with situations. In so far as situations are typical and recurrent in a given social structure, people develop names for them and strategies for handling them. Another name for strategies might be attitudes" [6]. Peter Seitel has expanded upon this important observation in his fundamental essay "Proverbs : A Social Use of Metaphor" (1969), and he stresses that proverbs in actual use always refer to social situations. It is in fact this social context which gives meaning to a particular proverb, for a proverb in a collection which merely enumerates uncontextualized proverb texts is for all general purposes meaningless.

This leads us to the complex question of proverb meaning which must be seen in light of the manifold contexts in which every possible proverb might be used. Barbara Kirschenblatt-Gimblett has addressed this problem in her revealing article "Toward a Theory of Proverb Meaning" (1973) in which she explains the multiple meaning and usage of a number of common Anglo-American proverbs. Taking the proverb "A rolling stone gathers no moss" as an example, she asked about 80 Texas students about the meaning of this common proverb and they came up with three possibilities : (1) a rolling stone gathering no moss is like a machine that keeps running and never gets rusty and broken ; (2) a rolling stone is like a person who keeps on moving, never settles down, and therefore never gets anywhere ; (3) a rolling stone is like a person who keeps moving and is therefore free, not burdened with a family and material possessions and not likely to fall into a rut" [7]. How is such a differentiated interpretation of a seemingly simple proverb possible ? Kirshenblatt-Gimblett gives four sources for the multiple meaning of the proverb "A rolling stone gathers no moss" : (1) what is understood by the image presented in the metaphor (stone roller, stone in brook) ; (2) what is understood as the general principle expressed by the metaphor (movement promotes efficiency, stability promotes tangible gains) ; (3) how the general principle is evaluated (tangible gains are worthwhile, tangible gains are not worthwhile) ; (4) the requirements of the situation in which the proverb is used regardless of what one actually believes in principle (does one want to console or criticize

[6] Cited from the important essays by Kenneth Burke, "Literature as Equipment for Living", in K. Burke, *The Philosophy of Literary Form : Studies in Symbolic Action*. Baton Rouge/Louisiana : Louisiana University Press, 1941, p. 256.

[7] See Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "Toward a Theory of Proverb Meaning", in Wolfgang Mieder and Alan Dundes (eds.), *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York : Garland Publishing, 1981, p. 113.

the stable person; does one want to console or criticize the wanderer)" [8]. From these possible interpretations it becomes clear that it is exactly the metaphor of the proverb which enables us to employ proverbs in so many different contexts. The Estonian paremiologist Arvo Krikmann has stressed repeatedly that we must consider the semantic indefiniteness of proverbs which is due to three major factors: (1) hetero-situationality of proverbs, (2) poly-functionality of proverbs, and (3) poly-semanticity [9]. What all of this comes down to is that the meaning of every proverb must be analyzed in each of its unique social contexts (see also Peter Grzybek, Galit Hasan-Rokem, Michael Lieber, Neal R. Norrick and Kwesi Yankah).

We have already stated that .proverbs name social situations, i.e. they are used to communicate our general human concerns in traditional language. By employing proverbs in our speech we wish to strengthen our arguments, express certain generalizations, influence or manipulate other people, rationalize our own shortcomings, question certain behavioral patterns, satirize social ills, poke fun of ridiculous situations, etc. (see Paul D. Goodwin and Joseph W. Wenzel). There are no limits to the use of proverbs, and each individual proverb may be used in many different ways depending on its context. Realizing that there are thousands of proverbs to choose from, we should also not be surprised that their content fits every possible aspect of life. We could certainly group hundreds proverbs into major categories such as proverbs dealing with the body, love, work, friendship, death, etc. But by doing so, we should remember that the use of a proverb in any one of these groups would not be restricted to dealing just with that content. While the proverb "Two heads are better than one" clearly would belong to that group of proverbs whose content deals with the body, it obviously would be used to indicate that two people working together (pooling their intelligence) might be more successful than an individual doing things alone. It has become customary to talk of major proverb groups characterized by their content. Three of the more common groups mentioned are, for example, legal proverbs, medical proverbs and weather proverbs. Some folklorists are now arguing that most weather proverbs are not proverbs at all but rather superstitions couched in proverbial language (see Alan Dundes). Nevertheless, we would still argue that such texts as "Lightning never strikes twice in the same place" or "Make hay while the sun shines" are proverbs, especially since they are usually used in a figurative and not a literal sense. However, those "weather proverbs" which are used as regional weather signs as for example "Red sky at night, sailor's delight" are in fact superstitions since they are always interpreted literally. As far as the legal proverbs are concerned, we might quote "Let the buyer beware", "Possession is nine points of the law" and "Silence gives consent" (see Donald Bond). From the medical profession

[8] *Ibid.*, p. 113.

[9] For semantic problems of proverbs see above all Arvo Krikmann, *On Denotative Indefiniteness of Proverbs*. Tallinn: Academy of Sciences of the Estonian SSR, Institute of Language and Literature 1974; and Arvo Krikmann, *Some Additional Aspects of Semantic Indefiniteness of Proverbs*. Tallinn: Academy of Sciences of the Estonian SSR, Institute of Language and Literature, 1974. Both monographs have been reprinted in *Proverbium*, 1 (1984), 47 – 91; and *Proverbium*, 2 (1985), 58 – 85.

we can cite "An apple a day keeps the doctor away", "Stuff a cold and starve a fever" and "An hour's sleep before midnight is worth two after". Yet such a proverb as "A green winter makes a fat churchyard" is a superstition rather than a proverb (see Russell A. Elmquist). Other professions obviously have "their" proverbs as well, but these examples suffice to show that various groups of people have had their influences on our proverb stock.

This leads us to a short discussion of the origin of proverbs about which Bartlett Jere Whiting published his richly documented article "The Origin of the Proverb" (1931). There is no doubt that many of our proverbs originated in classical antiquity. A proverb like "Big fish eat little fish" can be traced back to the Greek author Hesiod, and we can also show how it reached the Roman world as a Latin loan translation. A large number of proverbs from various ancient languages and cultures entered the Latin language and eventually reached many of the vernacular languages when medieval Latin proverbs were being translated. Proverbs like "One hand washes the other", "Love is blind" and "A sound mind in a sound body" all went this way and became translated proverbs in many languages. In fact, these classical proverbs are today some of the most widely disseminated proverbs, some of them enjoying international currency. Biblical proverbs went the same route, and such proverbs as "Man does not live by bread alone" (Matth. 4,4), "Pride goes before the fall" (Solomon 16, 18) and "It is better to give than to receive" (Apostles 20,35) are known in dozens of languages. But the vernacular languages also developed their own proverbs, and the Anglo-American world is very rich in its particular proverb stock. Many proverbs were coined in the Middle Ages and throughout subsequent historical periods, the sixteenth and seventeenth centuries being the golden age of the proverb in Europe in particular.

Proverbs always are "invented" by an individual at some time and at some given location, and if the particular statement exhibits at least one of the proverb markers discussed above it might have caught on, i.e. it might have gained some currency among a small circle of family members. Perhaps the budding proverb expressed an apparent truth in such catchy fashion that people beyond this family adopted it into their proverb repertoire, and soon it became known in a village, then a city, an entire region and finally a whole nation. On this path into general currency the proverb text might well have undergone some stylistic changes which explains why we often find a number of variants of a given proverb once we study its origin and history (see Agnes Szemerkenyi and Vilmos Voigt). Frequent use of a proverbial text will eventually result in such a statement whose "proverbiality" is acceptable to the largest group of people. When the proverb "Big fish eat little fish" entered the English language from the Latin version "In mari pisces maiores deuorant minores" it did so by the direct translation in the 12th century by a monk as "The more fishes in the sea eten the lasse". Over the next centuries we find this proverb in such variants as "The more fishes the less frete", "The more fishes swelewen the lasse", "The great fish eat the small", "The great fish eat up the small", "The great fish devour the less" and finally the two most popular variants "Great fish eat little fish" and "Big fish eat little fish", where the parallel struc-

ture prevalent in so many proverbs is at its best (see Wolfgang Mieder). Proverbs live in variants until the proper proverbial wording is found. Proverbs thus have their origin with an individual, but they are influenced by collective improvements over time. In this regard we can cite the famous proverb definition by Lord John Russell (1792 — 1878) which has become proverbial itself : "A proverb is the wit of one and the wisdom of many".

Many other aspects of the proverb could be discussed here, above all its uses and functions in various contexts. But this would go beyond the present space limitations. We simply wanted to give the reader an understanding of what a proverb is, how it derives its meaning, what its content is and where it comes from. Our remarks have shown that the seemingly simple proverb is in fact a very complex verbal form of folklore which almost escapes definition. In fact, no definition has hitherto been found that would enable us to decide that this short statement is a proverb and that one is not. The aspect of traditionality —a certain amount of currency during a certain time period —is basically undefinable and must be established through research on individual proverbs. But we do have a good notion of what constitutes "proverbiality", and by studying various proverb markers we can actually reach sound conclusions about what a proverb is. For the proverbs of our Anglo-American world we can still agree with Archer Taylor's contention that an "incommunicable quality" helps us to decide what is a proverb and what is not. But the many definition attempts all help us to understand proverbs even better, and this intellectual process of zeroing in on an ever more precise definition will doubtlessly continue. In the meantime we offer a work-definition by our former teacher Stuart A. Gallacher (1906 — 1977) who in 1959 stated that "A proverb is a concise statement of an apparent truth which has [had, or will have] currency among the people" [10]. Our small addition of "had, or will have" is meant to indicate that proverbs come and go, i.e. antiquated proverbs with messages and images to which we no longer relate are dropped from our proverb repertoire, while new proverbs are created to reflect the mores and values of our time. An old English proverb like "Hanging and wiving (wedding) go by destiny" has basically dropped out of use, and it continues its existence only in literary documents and in "dead" proverb collections. But "Absence makes the heart grow fonder" is bound to be used for many more centuries to come since people will always want to rationalize periods of separation from their loved ones. And such relatively new American proverbs as "Paddle your own canoe", "Different strokes for diferent folks" and "Garbage in, garbage out" (from our computer-run modern existence) have a good chance to survive for many years as well. Other new proverbs will doubtlessly follow, and it will be up to the future paremiographers and paremiologists to show how Anglo-American proverbs live and enrich various modes of communication in America.

[10] See Stuart A. Gallacher, "Frauenlob's Bits of Wisdom : Fruits of His Environment", in *Middle Ages — Reformation — Volkskunde. Festschrift for John G. Kunstmann*, no editor given. Chapel Hill/North Carolina : University of North Carolina Press, 1959, p. 47.

Post-scriptum :

In these few pages I have attempted to summarize in general some of the findings of paremiologists writing in English concerning the nature of the proverb for my Romanian paremiological friends. The selected bibliography at the end is meant to isolate the most important Anglo-American scholarship. For many additional references see my *International Proverb Scholarship : An Annotated Bibliography* (New York : Garland Publishing, 1982) and my annual bibliographies in *Proverbium : Yearbook of International Proverb Scholarship* (1984ff.).

But I would also like to invite one of the outstanding Romanian paremiologists to write a review article along this line on the superb work on proverbs going on in Romania right now for publication in *Proverbium*. Other paremiologists in the world must know about the accomplishments of Romanian scholars like I.C. Chiţimia, Gabriel Gheorghe, Sanda Golopenţia-Eretescu, Caius T. Jiga, Constantin Negreanu, Anca Vlăduţ Pegulescu, Pavel Ruxăndoiu, Marius Sala, Dumitru Stanciu, Alexandru Stănciulescu-Bîrda, Cezar Tabarcea, etc. Seldom has there been such an outstanding group of paremiologists assembled at one time in one country. Romania is without doubt one of the centers of international paremiology and *Proverbium* is ready to publish some of the major theoretical papers from Romania in English translation. Hopefully some of the book-length studies by such renowned scholars as C. Negreanu, D. Stanciu and C. Tabarcea might also be translated (or at least part of them). The Romanian paremiological scholarship is too important not to be made available to other scholars who don't know the Romanian language well enough to appreciate these significant findings. I am certain that paremiologists from around the world will gladly join me in congratulating our Romanian paremiological friends on their fantastic accomplishments : Opus artificem probat !

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Arora, Shirley L. "The Perception of Proverbiality". *Proverbium*, 1 (1984), 1—38.

Barley, Nigel. "A Structural Approach to the Proverb and Maxim with Special Reference to the Anglo-Saxon Corpus". *Proverbium*, 20 (1972), 737—750.

Blehr, Otto. "What is a Proverb?" *Fabula*, 14 (1973), 243 — 246.

Bock, J. Kathryn, and William F. Brewer. "Comprehension and Memory of the Literal and Figurative Meaning of Proverbs". *Journal of Psycholinguistic Research*, 9 (1980), 59 — — 72.

Bond, Donald. "English Legal Proverbs". *Publications of the Modern Language Association*, 51 (1936) 921 — 935.

Breitkreuz, Hartmut. ,'The Study of Proverbs : A Case-Model of an Integrated Approach". *Fabula*, 14 (1973), 247 — 252.

Burke, Kenneth. "Literature as Equipment for Living". In K. Burke. *The Philosophy of Literary Form : Studies in Symbolic Action*. Baton Rouge/Louisiana : Louisiana University Press, 1941, pp. 253 — 262.

Cram, David. "The Linguistic Status of the Proverb". *Cahiers de Lexicologie*, 43 (1983), 53— — 71.

Cram, David. "Argumentum ad Unam : On the Folk Fallacy and the Nature of the Proverb". *Proverbium*, 3 (1986) 9 — 31.

Dundes, Alan. "On the Structure of the Proverb". *Proverbium*, 25 (1975), 961 — 973. Also in Wolfgang Mieder and A. Dundes (eds.). *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York : Garland Publishing, 1981, pp. 43 — 64.

Dundes, A'an. "On Whether Weather 'Proverbs' are Proverbs". *Proverbium*, 1 (1984), 39 — — 46.

Elmquist, Russell A. "English Medical Proverbs". *Modern Philology*, 32 (1934/35), 75 — 84.

Goodwin, Paul D., and Joseph W. Wenzel. "Proverbs and Practical Reasoning: A Study in Socio-Logic". *The Quarterly Journal of Speech*, 65 (1979), 289 — 302. Also in Wolfgang Mieder and Alan Dundes (eds). *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York Garland Publishing 1981, pp. 140 — 160.

Grambo, Ronald. "Paremiological Aspects". *Folklore Forum*, 5 (1972), 100 — 105.

Grzybek, Peter. "Foundations of Semiotic Proverb Study". *Proverbium* 4 (1987), in press.

Hasan-Rokem, Galit. "The Pragmatics of Proverbs: How the Proverb Gets Its Meaning". In Loraine K. Obler and Lise Menn (eds.). *Exceptional Language and Linguistics*. New York: Academic Press, 1982, pp. 169 — 173.

Holbeck, Bengt. "Proverb Style". *Proverbium*, 15 (1970), 470 — 472.

Honeck, Richard P., and Clare T. Kibler. "The Role of Imagery, Analogy, and Instantiation in Proverb Comprehension". *Journal of Psycholinguistic Research*, 13 (1984), 393 — 414.

Jason, Heda. "Proverbs in Society: The Problem of Meaning and Function". *Proverbium*, 17 (1971), 617 — 623.

Kemper, Susan. "Comprehension and the Interpretation of Proverbs". *Journal of Psycholinguistic Research*, 10 (1981), 179 — 198.

Kirshenblatt-Gimblett, Byrbara. "Toward a Theory of Proverb Meaning" *Proverbium*, 22 (1973), 821 — 827. Also in Wolfgang Mieder and Alan Dundes (eds.). *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York: Garland Publishing, 1981, pp. 111 — 121.

Krikmann, Arvo. *On Denotative Indefiniteness of Proverbs*. Tallinn: Academy of Sciences of the Estonian SSR, Institute of Language and Literature, 1974. Also in *Proverbium*, 1 (1984), 47 — 91.

Krikmann, Arvo. *Some Additional Aspects of Semantic Indefiniteness of Proverbs*. Tallinn: Academy of Sciences of the Estonian SSR, Institute of Languge and Literature, 1974. Also in *Proverbium*, 2 (1985), 58 — 85.

Kuusi, Matti. *Towards an International Type-System of Proverbs*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1972. Also in *Proverbium*, 19 (1972), 699 — 736.

Lieber, Michael D. "Analogic Ambiguity: A Paradox of Proverb Usage" *Journal of American Folklore*, 97 (1984), 423 — 441.

Mieder, Wolfgang (ed.). *Selected Writings on Proverbs by Archer Taylor*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1975.

Mieder, Wolfgang. *International Proverb Scholarship: An Annotated Bibliography*. New York: Garland Publishing, 1982.

Mieder, Wolfgang. "Popular Views of the Proverb". *Proverbium*, 2 (1985), 109 — 143.

Mieder, Wolfgang. "History and Interpretation of a Proverb about Human Nature: Big Fish Eat Little Fish". In W. Mieder. *Traditio and Innovation in Folk Literature*. Hanover/New Hampshire: University Press of New England, 1987, pp. 178 — 228 and pp. 259 — 268.

Mieder, Wolfgang, and Alan Dundes (eds.). *The Wisdom of Many. Essay on the Proverb*. New York: Garland Publishing, 1981.

Milner, George B. "What is a Proverb?" *New Society*, 332 (February 6, 1969), 199 — 202.

Milner, George B. "Quadripartite Structures [in Proverbs]". *Proverbium*, 14 (1969), 379— — 383.

Norrick, Neal, R. *How Proverbs Mean. Semantic Studies in English Proverbs*. Amsterdam: Mouton, 1985.

Odlin, Terence. "Language Universals and Constraints on Proverbial Form". *Proverbium*, 3 (1986), 125 — 151.

Pasamanick, Judy. "Watched Pots Do Boil: Proverb Interpretation through Contextual Illustration". *Proverbium*, 2 (1985), 145 — 183.

Permiakov, G.L. *From Proverb to Folk-Tale. Notes on the General Theory of Cliché*. Moscow: "Nauka" Publishing House, 1979.

Priebe, Richard. "The Horses of Speech: A Structural Analysis of the Proverb". *Folklore Annual of the University [of Texas] Folklore Association*, no. 3 (1971), 26 — 32.

Rothstein, Robert A. "The Poetics of Proverbs". In Charles Gribble (ed.). *Studies Presented to Professor Roman Jakobson by His Students*. Cambridge/Massachusetts: Slavica Publications, 1969, pp. 265 — 274.

Russo, Joseph. "The Poetics of the Ancient Greek Proverb". *Journal of Folklore Research* 20 (1983), 121 — 130.

Seitel, Peter. "Proverbs : A Social Use of Metaphor". *Genre*, 2 (196 143 — 161. Also in Wolfgang Mieder and Alan Dundes (eds.). *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York : Garland Publishin 1981, pp. 122 — 139.

Silverman-Weinreich, Beatrice. "Towards a Structural Analysis of Yiddish Proverbs". *Yivo Annual of Jewish Social Science*, 17 (1978 1 — 20. Also in Wolfgang Mieder and Alan Dundes (eds.). *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*. New York : Garland Publishing, 1981, pp. 65 — 85.

Szemerkényi, Agnes, and Vilmos Voigt. "The Connection of Theme and Language in Proverb Transformations". *Acta Ethnographica Acadeiae Scientiarum Hungaricae*, 21 (1792), 95 — 108.

Taylor, Archer. *The Proverb*. Cambridge/Masachusetts : Harvard University Press, 1931 ; rpt. Hatboro/Pennsylvanie : Folklore Associates, 1962 ; rpt. again with an introduction and bibliography by Wolfgang Mieder. Bern : Peter Lang, 1985.

Taylor, Archer. *Comparative Studies in Folklore. Asia — Europe — America*. Taipei : The Orient Cultural Service, 1972.

Whiting, Bartlett Jere. "The Origin of the Proverb", *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, 13 (1931), 47 — 80.

Whiting, Bartlett Jere. "The Nature of Proverb". *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, 14 (1932), 273 — 307.

Whiting, Bartlett Jere. "Some Current Meanings of 'Proverbial' ". *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, 16 (1934), 229 — 252.

Yankah, Kwesi. "Toward a Performance-Centered Theory of the Proverb" *Critical Arts*, 3 (1983), 29 — 43.

Zholkovskii, Aleksandr K. "At the Intersection of Linguistics, Paremiology and Poetics : On the Literary Structure of Proverbs". *Poetics*, 7 (1978), 309 — 332.

CONTRIBUȚII LA O ISTORIE A PAREMIOLOGIEI ROMÂNEȘTI ÎN CONTEXT COMPARAT

PANDELE OLTEANU

De-a lungul veacurilor și mileniilor, omul a observat modul de viață al animalelor, cum se nasc, trăiesc, călătoresc, se veselesc, se ajută reciproc, se luptă și mor. A constatat astfel ce însușiri au, prin ce se caracterizează. A exprimat laconic aceste însușiri și caracteristici, pentru a le ține minte mai ușor și pentru a le face să circule ca o regulă de viață, ca un adevăr întemeiat pe observație și experiență. Au apărut astfel proverbele, cugetările, maximele. De la proverbele animaliere s-a trecut și la alte domenii. Aceste producții paremiologice împînzesc operele parenetice, ca *Panciatantra* și *Fiziologul*, ori istorice, ca *Istoriile* lui Herodot. Astfel, *proverbele constituie unele din cele mai vechi și mai importante izvoare*. În Biblie există o carte specială a *Proverbelor*, și altele despre înțelepciune sau ecleziast, atribuite înțelepților Solomon și lui Isus, fiul lui Sirah, din care se citează vreo 12 proverbe și în vechiul *Fiziolog* de redacție alexandrină (sec. II — III). De ex., pilda despre furnică începe cu proverbul lui Solomon : „Du-te leneșule la *furnică* și vezi munca ei, și prinde mai multă minte" — 3'ithi pròs tòn, mirmika, 'ō ōkniré, kaì genōv èkeínōv sofōteros !".

În erminia la pilda despre cele două pietre care, apropiindu-se se atrag și iau foc, din vechiul *Fiziolog* de redacție alexandrină, se dau proverbe din *Înțelepciunea lui Sirah*, în care omul este învățat să fugă de frumusețea femeii și de vin, care atrag și înșeală chiar și pe bărbații înțelepți : "Oínon gàr kaì gýnaikas àpostréfetan ànìr sofós. . . " (*Înțelepciunea lui Isus Sirah*, 19.2.) sau din Proverbele lui Solomon **6**.25 ; **31**.30 : „Nu dori frumusețea femeei întru inima ta, să nu te birue cu dulceața poftelor ei și nici să nu te vîneze cu genele ei" : — „da ne pobĕditŭ tę dobroty pochotí, niže ovlovlení bǫdi svoima očima" (*Prov.*, 6.25).

Sînt proverbe mai vechi decît Biblia, în care au intrat din folclorul ebraico-semit, egiptean, cum au dovedit I. Frazer [1] și alții. Multe din proverbele biblice, îndeosebi dintre cele atribuite lui Solomon, se identifică în monumentele egiptene paremiologice ca *Textele piramidelor*, *Cartea morților* [2] ori în cele indiene ca *Vedele* și *Manava Dharma Sastra* [3]. După

[1] I Frazer, *Le folklore dans „l'Ancien Testament"*, Paris, 1924 ; idem, *„L'Ecclesiaste"*, *traduit de l'hebreu avec une étude sur l'âge et la caractère du livre*, Paris, 1982.

[2] C. Daniel, *Gîndirea egipteană antică în texte*, București, 1974 ; Mircea Eliade, *Le mythe de l'eternel retour*, Paris, 1969.

[3] A. A. Rapson, *The Cambridge History of India*. I. *Anciant India...*, Cambridge, 1922, ; v. și M. Gaster, *Studies and textes in folklore magic, mediaeval romance, hebreu apocryphe and samaritan archeology...*, London, 1925—1928, p. 1138—1152 ; Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*. Preface de George Dumézil, Paris, Payot, 1977 ; idem, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. I. *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, București, 1981.

REF, tom 36, nr. 3—4, p. 165—178, București, 1991

datările specialiștilor, acestea sînt cu circa o mie de ani mai vechi decît proverbele și cărțile biblice despre înțelepciune.

Apartenența unui proverb la un popor sau familie de popoare se dovedește prin circulația acelui proverb în limba comună. Prin istoria acelei limbi se dovedește și în ce epocă. Studiind comparat proverbele la mai multe popoare — sau familii de popoare — stabilim mai sigur originea și istoria acelor proverbe care pot dispărea dintr-o limbă în care au putut exista într-o formă identică sau foarte apropiată cu cea în care există și astăzi în alte limbi înrudite.

Studiind comparat proverbele românești cu cele ale lumii romanice, cercetătorul român Gabriel Gheorghe constată că în limba franceză veche au existat proverbe aproape identice și ca limbă cu cele din limba română de astăzi. Se spunea, de ex. : *Il mult cald*, nu *Il fait très chaud*, cum se spune astăzi. Adverbul *mult* circula în limba franceză veche în trei variante : mult, moult, molt [4].

Studiul comparat al proverbelor duce la concluzia că nu este vorba întotdeauna de împrumuturi, care nici nu se explică istoric. În vechile proverbe franceze se spunea : *moult*, nu *beaucoup*. „L'amour peut *moult* . . . " (Iubirea poate *mult*. . .) Sau „ . . . qui *moult* boît. . . " — — (Cine bea *mult*. . .).

Asemănările se explică cel mai bine prin comunitatea de limbă a indoeuropenilor — arienilor primitivi — în patria lor primitivă, localizată în zona temperată din Europa Centrală, de Sud-Est, la nordul și estul Mării Negre. Aici au trăit și strămoșii noștri și ai popoarelor romanice. Erau agricultori și păstori. Cultivau grîul. Cunoșteau fagul, și cu ghinda hrăneau porcii.

Un studiu comparat al proverbelor din *Fiziolog* ne-ar duce la concluzii noi, deosebit de interesante [5]. Astfel, aceste proverbe nu mai sînt indiene, ca cele din *Panciatantra*, ci ne transpun în zona egipteană și îndeosebi în cea balcanică, în care comunitatea culturală, administrativă, politică se reflectă și în circulația proverbelor. Aceleași proverbe se identifică în greacă, în română, în bulgară, în sîrbă, în turcă, în albaneză. Într-un proverb din regiunea Ohrida, cunoscut și în română, se spune că „Pădurea nu plînge de secure, ci de coadă" — „gorata ne plačit ot sekirata a ot dîržalkata". Proverbul provine din antichitate și stă la baza fabulei *Toporul și pădurea*, cunoscută la cei mai vechi fabuliști, ca Phaedru și alții. I.A. Zanne, în monumentala sa colecție *Proverbele românilor* [6], credea invers, că proverbul derivă din fabulă. Poate că unele proverbe să se fi format și mai tîrziu. I. Zanne citează : „Pădurea pe coada ei piere". Despre trădători se spune : „E coadă de topor" sau „A dat pădurea toporului coadă". Dușmanul dinlăuntru — — coada — unit cu cel din afară — securea — sînt fatali.

Dar purtătoare de simboluri și ale finalității parenetice au fost proverbele încă de la originea lor. Prin proverbe s-au transmis fabulelor.

[4] Gabriel Gheorghe, *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, București, Editura Albatros, 1986. Cu o bibliografie bogată și bine sistematizată. Se indică precis biblioteca și chiar cota unde se află volumul respectiv.

[5] Francesco Sbordone, *Ricerche sulle fonti e sulla composizione del Physiologus greco*, Napoli, 1936 ; Donka Petkanova, *Apokrifna literatura i folklor*, Sofia, 1978.

[6] Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor*, vol. I — X, București, 1895 — 1912. Cu glosar româno-francez. Lucrare premiată de Academia Română.

Cercetătorul Gabriel Gheorghe înregistrează forme morfologice arhaice, sintagme din proverbele franceze care ne surprind prin identitatea lor cu cele din limba română veche. Comparația proverbelor nu se limitează însă la cele românești cu cele franceze, ci se extinde la toate limbile romanice[7]. Ba se dau atestări și referințe din proverbele întregii lumi. Aceasta ajută studiile viitoare cu privire la geneza și istoria proverbelor în paremiologia universală.

Interesează istoria limbilor și lingvistica generală. Prin proverbele și locuțiunile din limba română se dovedește vechimea și bogăția limbii noastre nu numai între limbile romanice, dar și între limbile indo-europene, între care limba strămoșilor autohtoni din zona balcano-dunăreano-carpatică, continuată de limba română, ocupă un loc mult mai important decît i s-a acordat pînă astăzi. Puțini specialiști cunosc tezaurul paremiologic al limbii române de astăzi și din trecutul ei milenar. De aceea, cercetări comparativ-istorice asupra proverbelor românești ca aceea a lui Gabriel Gheorghe sînt deosebit de necesare și prețioase.

După părerea noastră, la importanța acestui gen de cercetări contribuie vechimea nebănuită și universalitatea paremiologiei, a simbolismului proverbelor. Simbolismul este cea mai arhaică formă de exprimare. Mircea Eliade, Petru Caraman [8] etc. subliniau că simbolismul e ontologic. Ca vechime, răspîndire și expresivitate se leagă îndeosebi de simbolica animalieră de pe pămînt, din văzduh, din apă. Aceste proverbe animaliere sînt atestate cu mult înaintea erei noastre, în vechile texte sanscrite, indiene, egiptene, ebraice, în Biblie, în operele scriitorilor greco-latini din antichitate. Sînt atestate îndeosebi în povestiri animaliere ca cele din *Panciatantra* (sec. al III-lea î.e.n.), din *Fiziolog* — cea mai veche și mai răspîndită carte populară, așa cum reiese și din cercetarea monografică în cadrul universal a oricărui proverb despre obiceiurile și însușirile animalelor, păsărilor, peștilor. Prin semantismul parenetic, proverbele sînt un îndreptar în viața practică a omului, o educație a imaginației, a intelectului în procesul de sintetizare și de aplicare în viață a cunoștințelor din preistorie pînă în epoca tehnicii, comerțului și economiei din zilele noastre.

Elocventă în acest sens este cercetarea monografică a proverbului „Peștele cel mare înghite pe cel mic", întreprinsă de folcloristul și etnograful german din America Wolfgang Mieder [9]. După atestările cunoscute pînă în prezent, este unul din cele mai vechi și mai răspîndite proverbe, apărînd în vechile limbi asiatice : chineză, indiană, în textele sanscrite, în scrierile didactice ale lui Hesiod — deci prin secolul al VIII-lea î.e.n.. Era frecvent la vechii greci, la romani, care trăiau „după moda peștilor", adică după legea celui mai tare, care înghite pe cel mic și slab. S-a emis ipoteza că acest proverb ar fi de origine indiană, pentru că se găsește în poemul epic sanscrit *Mahabharata*, în episodul despre istoria peștilor. Textul versificat original sanscrit, de 200 000 de versuri, a fost

[7] Gabriel Gheorghe, *op.cit.*

[8] Petre Caraman, *Studii de folclor*. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu. Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, I — 1987, II — 1988 ; idem, *Pămînt și apă*, București, 1984.

[9] Wolfgang Mieder, *Die grossen Fische fressen die kleinen*, în „Muttersprache" nr. 1/1988, p. 37.

redat în proză în engleză. Proverbul însă circula în limbile respective dinaintea atestărilor.

Folcloristul bulgar Nikolai Il. Ikonomov a ales 2650 de proverbe și zicale din limba bulgară și le-a editat în paralel cu o parte din corespondentele lor din celelalte limbi balcanice: sîrbă (1330), turcă (1230), română (625), greacă (115) și albaneză (330). În total 6280 de proverbe paralele, cu variantele lor [10]. Autorul subliniază importanța zonei balcanice ca un pod de legătură între Asia și Africa de Nord cu Europa. Legăturile s-au întreținut și datorită Bizanțului, prin intermediul turcilor, al circulației cărților în manuscris sau tipărite. Pe diferite căi au pătruns puține proverbe și zicale chiar din India, China, Japonia, Arabia, Persia, Armenia. Ne surprinde că unele proverbe citate ca fiind de origine japoneză sînt și în limbi romanice, precum româna: „Pînă cînd nu e foc, fum nu iese" — „Dode neama ogăn, dim sa ne puši". Sau „Și peretele are urechi"—„I stena uși ima" ori „Ciinele care latră nu mușcă" — „Kuče, koeto lae, to ne chape". Altele se identifică cu cele din *persană*: „Ce ai semănat, aceea vei secera — aduna" — „Kakvoto poseeial, takova šte žane". Sau „Capul plecat, sabia nu-l taie" — „Naklonena (pokorna) glava sabia ne zaseče". Arhicunoscut e și proverbul: „Peștele de la cap se împute (se strică)" — „Ribata ot glavata se văvoneava".

La multe proverbe, N. Ikonomov nu menționează că există și în română. De ex.: „Stara kokoška — dobra čorba" (2232) — „Găina bătrînă face zeama bună". Astfel, cifrele din statistica lui N. Ikonomov nu corespund realității. Trebuiau cercetate și alte ediții de proverbe românești mai recente, precum și colecțiile de proverbe cehe, slovace, poloneze etc., în care există numeroase identități cu cele bulgărești și românești. Unele proverbe din română și bulgară se găsesc chiar în *Panciatantra*, ca de ex. „Picătura mică repetată găurește piatra tare" — „Kaplea bo často pokapleštia izmîvaetî kamen" (f. 86[r] și ms. Sinod.). S-au putut răspîndi pe cale orală sau prin versiunile acestei opere în turcă, greacă, chiar în mediobulgară, ca în versiunea din Transilvania [11], din care citățm mai departe o serie de exemple.

Proverbele, sentințele sînt presărate în cursul povestirilor ca o întărire a celor afirmate. Chiar în povestirea întîia se spune că „Omul rău strică și pe ceilalți, ca și otrava năpîrcei". Ca idee nu e nou. La noi e vorba de „Mărul putred strică și pe cele bune". În *Panciatantra*, proverbele, ca și povestirile, sînt de origine indiană. Despre rodul sau *fructul amar se spune că și dacă-l ungi cu multă miere, tot amar rămîne*. Cunoscut este și proverbul citat din Cartea a II-a: „Cine sapă groapa altuia, cade singur în ea". De asemenea „Apa și cînd e un crop, stinge focul" (f. 107[r]) sau „Vecinul de aur cu trudă se făurește". Prietenia e prețuită sub diferite aspecte și situații. Nimic nu e mai de preț ca prietenia și consfătuirea cu prietenii — „Vŭ istinǫ nĕstî ino ničĭsože bolĭšee tăčie družnoe i săradovanie" (f. 113[r]), care se reia sub forma: „Singura frumusețe este să stai de vorbă cu prietenii" — „Nĕstî vŭ mirĕ ni

[10] Nikolai Il. Ikonomov, *Balkanska narodna mădrost* (Înțelepciunea populară balcanică).

[11] *Ștefanit i Ihnilat*, în ms. slav. nr. 25 B.A.R., filiala Cluj-Napoca și ms. din Arhiva Sf. Sinod. Sofia, p. 63 — 66 etc.; *„Ștefanit i Ihnilat" în literatura rusă*. Text. Studii de ebraistul A.S. Luria și O. P. Lichaceva. Ediție de E. Ganstrem și I.V. Șandrovskaia, Leningrad, 1969.

edinoi krasotî kromĕ beseadovaniia druzneago" (f. 111^{v}). Este zugrăvită o prietenie ideală între leu şi taur, pe care o distruge prin intrigi şi minciuni invidiosul Ihnilat. Dar şi Ihnilat a trăit într-o prietenie sinceră pînă la moarte cu celălalt şacal — tot consilier — Ştefanit. La ultima lor convorbire în închisoare, Ihnilat, care-şi aştepta condamnarea la moarte, declară lui Ştefanit că e mai bine să moară decît să trăiască fără cel mai bun prieten — „bolše mi estî umreati neželi družini svoe lišitisî" (f. 114^{r}).

La fel declară şi broasca ţestoasă cînd e vorba să-şi piardă pe unul din prietenii săi, şoarecele : „Želva že reče : Bolše mi estî umreti neželi družinî svoe lišitisî". Trăiau împreună strînşi uniţi prin prietenie : căprioara, broasca ţestoasă, şoarecele şi corbul. Munceau în colectiv, se ajutau reciproc, scăpînd din cursa vînătorilor. Broasca ţestoasă respecta legile iubirii : „Želva že dobre chraněaše liubovnee ŭstavî" (f. 114^{v}). Tot pe tema prieteniei este şi Pilda a III-a despre vînător, corb, şoarece, vulpe, broasca ţestoasă şi porumbei. Sînt bucăţi impresionante, vrednice de antologia parenetică cea mai aleasă din zilele noastre. Sună ca nişte sentinţe — „Să fugi de laude false, de iubirea nebunilor, de poftele femeilor" (f. 112) — care se repetă. Ori : „Cei care se iubesc se ajută. Viteazul se încearcă în lupte, în nevoi, iar adevăraţii prieteni se cunosc în nenorociri" (f. 114^{v}). Sînt criticaţi cei care vor să umble pe apă cu căruţa şi pe pămîntul uscat cu corabia — „. . . upodobil se estî mǫžu iže po vodě vozitî kolaa i po suchu korabî" (f. 107^{r}, ms. Sinod. f. 34).

Din povestirea războiului dintre *ciori şi bufniţe* (IV) se desprind proverbele despre trădarea unui duşman dinăuntru în colaborare cu unul din afară. Tema se reia în proverbul şi fabula *Toporul şi pădurea*. Unele sfaturi sînt ca o poruncă chiar pentru împăraţi, care „trebuie să-şi păstreze tainele lor" — „ . . . Podobaetî ubo caremî sŭbliudati svoe tainî" (f. 120^{r}).

Multe exemple, comparaţii, analogii din natură, întîmplări din viaţă au finalitate paremiologică, fiind pline de învăţături înţelepte : „Pomul tăiat cu securea lăstăreşte din nou. Rana pricinuită de o săgeată se vindecă, se prinde" — „ . . . iazva že strelnaa isceliševaetî i zagloždaetî se". Dar rana pricinuită de *săgeata limbii nu se poate vindeca*. Pătrunde prin mijlocul inimii. Apa stinge focul, iar otrava se alungă de vrăjitori. Dar focul răutăţii va fi întotdeauna în mijlocul nostru.

Un stejar uriaş nu va fi dezrădăcinat niciodată — „Dǫbî velie ne bǫdetî nikogda iskoreněvaemî". Proverbul cunoscut în atîtea limbi „Capul plecat sabia nu-l taie" este atestat sub forma *Trestia îndoită să nu o culci la pămînt* : „trîsŭtî sîkrušenî da ne nizložiši". „Să nu laşi străinii să-ţi observe lucrurile din casă". Se admit şi vrăjile ca să scapi de toate relele : „I pripoim vračevněvse, iaok da izbavit se ot vŭsego zlaa" (f. 124^{r}). Din povestirea cu broasca ţestoasă şi cele două nurci reiese că cine nu-şi ţine făgăduiala moare (f. 86^{r}). „Omul înţelept se teme de duşmani. Chiar dacă sînt departe" (f. 117^{r}). Şoimul, deşi e sălbatec, dar „fiind de folos stă şi în mîinile împărăteşti". „ . . . Falkunî, aşte i divnyi estî i za potrěbǫ svoǫ prizivaet se i na tsarskichî rǫkach sěditî" (f. 66^{r}).

Se reiau aceleaşi proverbe în alt context : „Cine uneltește vicleniile împotriva prietenului său, va cădea în groapa pe care a făcut-o" — „Vŭseakŭ mǫži iže sašivaetî lăsti na druga svoego, vŭpadetî vŭ rovî izĕ sŭ-

děla" (f. 105). Leul și cînd doarme este strașnic — „Lăvĭ ašte i snomĭ spĭtĭ, no strašenĭ estĭ" (f. 112r). Prin arici se exprimă o concepție de viață optimistă, eroică : Sau să trăiești bine, sau să mori bine — „ . . . ili dobrě žitĭ, ili dobrě ŭmreti" (f. 72r). Cu ironie se compară stăpînitorii cu femeile desfrînate, pentru că se amestecă cu mulți bărbați. Un bărbat înțelept preferă să moară glorios, decît să trăiască dezonorat — „Velikoumnîi mǫžĭ izbiraetĭ pače slavnie sŭmrti, neželi besčestnoe žitie" (f. 117v). Oamenii fricoși se feresc să slujească pe marii stăpînitori, să plutească pe mare și să se împotrivească degrabă dușmanilor — „ . . . Carskaia služenia, morskoe plavanie i skoree kŭ vragomĭ protivlenie". Cine îndrăznește să realizeze aceste trei lucruri, greu va mai scăpa cu viață : să se apropie de marii stpînitori, să bea otravă de încercare și să înțeleagă tainele femeilor — „ . . . Kĭ caremĭ približenie, iadŭ piti za iskušenie i văvěriti ženamĭ tainy" (f. 66).

Pe placul stăpînitorilor nu poți fi, dacă ești împreună cu ei. Mulți nu caută hrana de toate zilele, ci slavă doresc ca să întristeze dușmanii și să se veselească prietenii. Ca un mesaj se recomandă omului înțelept să nu se risipească în viață cu lucruri mărunte, ci să caute ceea ce e superior și meritoriu. I se dă însă o pildă concretă, fiziologică, din lumea animală : leul flămînd fiind, a prins un iepure, dar văzînd o cămilă, lasă iepurele și aleargă după cămilă, cu care se poate sătura.

Prin opera *Ștefanit i Ihnilat* se promovează în viață procedee și învățături înțelepte.

„ . . . Nemožeši bo krivago ispraviti i bezumnago um driti i nakazati. Niktože svoimĭ nečemĭ na kameni spitueti". „ . . . nu poți îndrepta pe cel strîmb și nici să înveți și să înțelepțești pe cel fără minte. Nimeni nu-și încearcă sabia sa pe piatră".

Unui înțelept i se potrivește numai un alt înțelept, după cum un elefant căzut nu poate fi ridicat decît de un alt elefant : „ . . . iakože elefanta padša se nevăzdvizatŭ inĭ nikto tăčie paki elefantŭ" (f. 113). În autoapărarea sa, Ihnilat folosește și citate biblice, dovedind acuzatorilor că sînt tot atît de răi și vicleni — cel puțin ca și el : „dar tu nu vezi bîrna ochiului tău, ci vezi gunoaia din ochiul aproapelui" — „Vŭ očiu tvoe brŭvno nevidiši a iže vŭ očiu bližneago ai sučecĭ vidiši" (Matei, VII, 3 : Luca, VI, 41, f. 101). Se promovează astfel și autocritica.

Legea celui mai tare din lumea peștilor și tîrîtoarelor este criticată în antichitate de profeți ca Novacum, din secolul al VII-lea î.e.n. (I. 13 — 14) ; în Talmudul babilonic — cca 450 î.e.n. ; de Aristotel (384 — 322 î.e.n.) în *Historia animalium* ; de istoricul Polybius (205 — 125 î.e.n.), poetul și enciclopedistul latin Varro (116 — 27 î.e.n.), Atenagora (sec. al II-lea î.e.n.), care condamnă homosexualitatea. Urmează același drum și gînditori din epoca patristică : Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom, Ambrozie în comentariile la *Hexaimeron*, Fericitul Augustin (354 — 430), care afirmă de asemenea că peștii cei mici sînt devorați de cei mari. Proverbul în discuție e citat de autori cu mici variante : „Piscem vorat maior minorem". Alteori s-a adăugat că „în mare peștii cei mari devorează pe cei mici" — „In more pisces maiores devorant minores" [12].

[12] Vasile Diaconu și Maria Marinescu-Himu, *Proverbe și cugetări latine*, București, 1976 ; G.Dem. Teodorescu, *Cîteva proverbe române în comparație cu cele greco-latine*, în „Columna lui Traian", 8. II. 1877.

Dar în versiunile latine ale *Fiziologului* [13], care a circulat în literatura popoarelor din Europa occidentală, legea aceasta nedreaptă din lumea peștilor se aplică la balenă, numită și chit sau aspidohelonă. Descrierea este plastică și impresionează. Ne amintește de pilda vulpii, care fiind flămîndă face pe moarta pe un maidan la soare. Păsările vin să o mănînce. Dar după ce se strîng mai multe, vulpea sare și prinde cîte poate. Balena face la fel în adîncul mării, dar tot cînd e flămîndă. Stă cu uriașa ei gură larg deschisă și atrage peștii mai mici cu o mireasmă aromată care-i ameţește plăcut, ca un fel de drog. Ea așteaptă să-i se umple bine gura de peștișori, apoi o închide repede, îi strivește și-i înghite. E o însușire naturală a acestei vietăți marine.

Pilda chitului sau aspidohelonei este povestită în cap. al XVII-lea al *Fiziologului* primitiv de redacție alexandrină, alcătuit în greacă prin secolul al II-lea sau al III-lea. În ediția critică a lui D. Kaimachis se dau două variante cu mici deosebiri : „În mare trăiește și chitul numit aspidohelona. Are două însușiri. Prima lui însușire este. . . [14].

Originalul grecesc s-a tradus curînd în latină, cu unele deosebiri. Wolfgang Mieder citează o versiune după manuscrisul latin din secolele IV — V, după ediția lui Fr.J. Carmody [15], dar nu reproduce și nici nu menționează originalul grecesc, nici traducerea în vechea bulgară din secolul al X-lea. De aceea le reproducem mai departe paralel cu traducerea noastră în limba română.

Din textul biblic și din comentariile *Hexaimeronului*, efectuate de sfinții părinți și îndeosebi de Ioan Exarhul, aflăm că însușirile chitului se întîlnesc și la alți pești și animale, care prin diferite viclenii ademenesc prada și o mănîncă. Unele, ca peștele *polip* (gr. *polipodos* 'care are multe picioare'), își schimbă culoarea, ca și cameleonul. Obiceiul de a nedreptăți și distruge pe cel mic și slab se practică și între oameni, chiar între episcopi, care trăiesc și ei „după moda peștilor" : „ . . . potentior viribus infirmiorem oprimit, et sunt homines sicut pisces maris, qui ab invicem passim devorantur. . . " [16].

Criticînd pe acești oameni răi și fățarnici, Ioan Exarhul îi denumește după zicala biblică : „Lupi răpitori în piele de oaie", pentru că „peștele cel mic servește de hrană celui mare"—„Malkata riba služi za chrana na po goleamata" [17].

[13] A. Karneev, *„Der Physiologus" der Moskauer Synodalbibliotek. Ein Beitrage zur lösung der nach der Verlage des armenischen und eines alten lateinischen Physiologus*, în „Byzantinische Zeitschrift", 1894 ; idem, *Materialy i zametki po literaturnoj istorii Physiologa*, Petersburg, 1894, cu analiza de V. Iagić, *Razbor knigi A. Karneeva* ; Dim. Kaimakis, *„Der Physiologus" nach der ersten redaction*, Ed. Verlag anton hain. Meisenheim am Glan, 1974 ; P. Olteanu, *Din istoria „Fiziologului" în literaturile slave și română*, în „Paleobulgarica", Sofia, 1984, p. 38 — 58 ; „Starobălgarskata literatura", Kniga 16, Sofia, 1984, p. 41 — 55 ; St. Ghecev, *Kăm văprosa za slavianskii Physiolog*, Sofia, 1938 ; Gunar Svane, *Slavianskii „Fiziolog"*. . . , Copenhaga, 1986.

[14] D. Kaimakis, *op.cit.*, p. 54 a, b.

[15] Fr.I. Carmody, *„Physiologus"*. *Latinus versio*, Y University, California, 1941.

[16] Textul după W. Mieder, *op.cit.*, p. 8 și nota 30.

[17] Ioan Exarh, *Šestodnev-Hexaimeron*, traducere din greacă în bulgara veche (sec. X). Prof. Nikolaj Iv. Kocev îl traduce în bulgara modernă cu comentariu. Sofia, 1981.

În *Istoria ieroglifică* (1705), Dimitrie Cantemir [18], criticînd pe acești oameni-cameleoni, care trăiesc după legea peștilor, ne descrie însușirea peștelui biban, numit de el *costrăș* după sîrbul *kostreș*. Acest pește are solzii rotunzi, roșii pe o parte și negri pa alta. Solzii, fixați în piele, îi întoarce cu partea roșie în sus cînd e vesel, iar cînd e mînios îi întoarce cu parte neagră în sus. Alteori îi poate amesteca „în chipul zugravilor", încît peștele capătă o culoare roșu-negru de mozaic. Astfel e ferit de primejdii și prinde ușor prada. D. Cantemir nu citează izvorul. Relatarea ne duce în lumea legendelor.

Într-un alt *Fiziolog* din secolul al VIII-lea, tradus în engleza veche din latină și transpus în versuri poetice în engleza modernă de James Pitmans, însușirea cameleonului este descrisă mai pe larg. Într-un alt manuscris, din secolul al XII-lea, balena e desenată sugestiv, cum urmărește în apă un șir lung de pești mici, care dispar în gura uriașă a aspidohelonei, cum este numită în originalul grecesc al *Fiziologului*: „Estĭ kĭtos 'en tĭ thálasi 'aspidohelóni legómenon". Termenul grecesc nu e lămurit, preluîndu-se însă ca atare în versiunile slave și chiar în cele românești.

Răspîndirea *Fiziologului* primitiv în latină și traducerea lui atît de timpurie în limbile germanice și romanice a creat o adevărată tradiție în manuscrisele acestei minunate cărți populare. Însușirea chitului de-a prinde prin viclenie peștișorii direct în gură s-a putut răspîndi și independent de *Fiziolog* — atît ca text, cît și prin ilustrații sugestive, satirice. La aceasta a contribuit și arhicunoscutul proverb la popoarele europene și asiatice: „Peștele cel mare înghite pe cel mic", pe care Wolfgang Mieder îl citează în limbile germanice, romanice și chiar rusă: „Bolíšaia ryba malenkuiu velikom glotaet" [19].

Cercetătorul român Gabriel Gheorghe citează același proverb în limbile romanice, chiar în variante interesante, ca cele din română, latină și franceză: „Oricînd peștele cel mare pe cel mic în burtă-l are". — „Pisces magni parvulos comedunt" — „Les grands voleurs pendent les petits" etc. Atestarea proverbului în limbile chineză și malaieză este prețioasă pentru geneza și istoria acestui proverb universal. Interpretînd proverbul se precizează că „În viață, în lupta pentru existență, cei puternici și bogați îi strivesc pe cei slabi, pe cei săraci" [20].

În interpretarea aceleiași pilde, W. Mieder consideră că balena simbolizează supraputerile și monopolurile mari care înghit pe cele mici [21]. Este o interpretare relevantă prin actualitatea ei, acută și sugestivă prin figurile ilustrative, reproduse, unele, din presa sovietică [22].

Ne întrebăm însă de ce în eruditul său studiu Wolfgang Mieder nu precizează dacă în versiunile vechi ale *Fiziologului* latin răspîndit în Occident există și proverbul cercetat sau numai pilda?

[18] Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*. Text stabilit de Stela Toma. Prefață de Virgil Cândea. Studiu introductiv, comentarii, note bibliografice și indici de Nicolae Stoicescu, București, 1979.

[19] *Op.cit.*, p. 8 și nota 30.

[20] *Op.cit.*, p. 40, 306 — 307.

[21] *Op.cit.*, p. 37.

[22] În „Pravda", Moscova, 19.IV.1973.

Pentru istoria *Fiziologului* era necesară o prezentare cu analiza versiunilor păstrate în manuscrisele din secolele IV, V, VIII, XII, pe care le citează. Din ce izvoare provine pilda despre balenă? În astfel de cercetări este necesară o comparație cu toate versiunile *Fiziologului*, inclusiv cu cele originale, sau cel puțin cu cele greco-slavo-române, la care W. Mieder nici nu se referă. De aceea precizăm că în versiunile cercetate de noi proverbul „Peștele cel mare înghite pe cel mic" nu există. Dar în redacția alexandrină a *Fiziologului* grecesc și bulgaro-rus se descrie în cap. XVII balena cu două însușiri :

1. Cînd stă la suprafața apei odihnindu-se, pare o insulă. De aceea, corăbierii se urcă pe ea, fac focul pentru a fierbe mîncarea. Dar cînd o arde focul, se cufundă în adîncuri, înnecînd tot ce era pe ea.

2. A doua însușire este că emană din gură miresme plăcute care atrag peștii mai mici, meduze și alte vietăți, pe care le mănîncă.

Astfel de arome produce și *barsul* — care în interpretare simbolizează pe Isus, iar chitul (aspidohelona) — pe diavol. Această însușire din vechiul *Fiziolog* englez tradus din latină am identificat-o în aceeași pildă despre aspidohelona din *Fiziologul* primitiv de redacție alexandrină, alcătuit de retorii creștini în limba greacă, prin secolul II — III. Textul este identic și în originalul grecesc, în versiunea latină și în cea bulgaro-rusă din secolele X — XI. În versiunea latino-engleză sînt în plus cîteva sintagme pe care în traducerea în română le punem în paranteze unghiulare, iar în textul latin le subliniem. Pot fi adăugate de vreun scriptor sau erau chiar în vreunul din izvoarele care stau la baza pildei. De ex. : la Aelian, *Naturalia animalium*, (V. 40), le geograful Strabon (XV. 2.13, p. 726), la Kallisthene — filozof din sec. al IV-lea î.e.n. (III. 17) etc. Reproducem textul paralel, însoțit de traducerea noastră bazată îndeosebi pe versiunea latină, care e mai dezvoltată cu cîteva sintagme.

Perì ʼaspido-helónis (sec. II — III)	*De ceto (aspidoceleon — The Whale)* (sec. IV-V)	*O kitus — aspido-helone* (sec. X-XI ; XVI—XVII)	*Despre chit (aspidohelona, balena)*
,,... Èàn peivási, ànoígoi àvtòn tò stóma, kaì pãsa èvodía arõmatõn èk tõn stómatos àvtõn ʼeksérhetai : kaì ʼosfraínontai (sinágontai) oi mikronìhties kaì stornázontai eĩs tò stóma avtõn kaì katapínei tovs ihthýas tò kĩ-	... si autem esurierit, multum adaperit os suum, et omnis odor bonus per os eius procedit. Odorantes autem pusilli (pisciculi, secunter eius odorem, et conponant se in ore magni ceti illius. *Cum autem impletum fuerit os eius, concludit os*	,, ... ašte văzalčet razdvignet si usta i vsiako blagouhanie ishodit izŭ ustŭ ego i nauhaiut se malyia ryby vonia ego i vgatiat, se vŭ usta ego, ...	,, ... iar dacă flămînzește, chitul (aspidohelona) își deschide larg gura și toată mireasma aceea bună îi iese pe gură. Iar peștii cei mici se umplu de mireasma lui și se îngrămădesc în gura mare a chitului aceluia. < Dar după ce i s-a umplut gura, o în-

tos.	*suum*, et glutit pusillos omnes illos pisciculos *hoc est modicos in fide*. Maiores autem et perfectos pisces non invenimus adpropriare ad cetum consummati enim sunt perfecti" . . . . (W. Mieder, *op. cit.*, p. 8)	i poglotitĭ ia kitŭ . . . . . A velikiia ryby do kontsa ne obriaštetĭ sià približaiuštaia sia kŭ kitu . . . . . (A. Karneev, *Materialy*. . ., p. 270—271; G. Svane, *Slavianskii Fiziolog*..., p. 72—75)	chide > și, conform legii, înghite toți peștișorii. Dar pești mai mari, care să se apropie de chit, nu se văd, căci își dau perfect seama de primejdie".
Toỳs dè megálovs kaì teleíovs ihthỳas ôvh évrísko eggízonias tõ kítei. . . . . Toỳs dè megálovs kaì teleíovs ihthỳas ôvh évrísko eggízontas tõ kítei. (ap. D. Kaimakis)			

Textul latin este reprodus după izvorul citat de W. Mieder: ediția Francis J. Carmody [23], la noi necunoscută, ca și alte cercetări, întemeiate pe manuscrisele latine foarte vechi, a căror traducere atît de timpurie în engleză, germană etc. ne impresionează. Ne impresionează și versificarea *Fiziologului* în engleză și în alte limbi occidentale. Procesul ar trebui studiat comparativ cu versificarea paremiologiei în greacă, slavă și chiar în română, în care tendința aceasta se afirmă mult mai tîrziu și mai timid. Astfel, o serie de proverbe și maxime din celebra operă florilegică *Fiore di virtù* [24] sînt versificate în traducerea românească din versiunea slavo-română de pe la 1600 [25], cum reiese din următoarele exemple. Textul original italian este citat după cel mai vechi manuscris păstrat în pergamentul I, II.7, cap. 5.C din Biblioteca comunale di Siena (1316 — 1321), pe care nu l-au editat integral nici italienii:

L'uomo che in pace trae	Cine nu e întru pace
Vive sicura vita	Nebună viață petreace
non puo mai avere poco. . .	. . . . .
Sau:	
Pocho fele	Puțină fiiare
Fa amareçare assai mele.	Amăraște multă miiare.

Mai izbutite sînt însă în română versurile din cap. IX, f. 505, precum:

Se la povertade	Cînd e sărăciia	„Egda ništeta
Vene alegra	cu bucurie	estĭ sŭ radostijǫ
richa cosa è. . .	pohtit lucru oarecum	želatelĭno nĕčto
	iaste în lume și bun..."	estĭ vŭ mirĕ i blagostiǫ . . ."

Observăm că nici în originalul italian, nici în versiunea slavă nu există vreo tendință de versificare ca în română, pe care o subliniază și Alexandra Roman-Moraru, dar fără a compara textele. Am arătat aceas-

[23] Lucrarea citată în nota 15.

[24] *Fiore di virtù* — ms. pergament scris uncial I.II.7, Biblioteca comunale di Siena (Italia), cca 1320.

[25] *Cvety darovanijamŭ* (Floarea darurilor), ms. slav nr. 4620, B.A.R.

ta cu mai multe exemple în monografia *Opera „Fiore di virtù" în literatura universală* [26], însoțită de ediția critică a versiunilor, în care subliniam importanța paremiologiei din această operă.

Tot din italiană s-a tradus colecția de *Maxime orientale* a lui Antoine Galand, editată la Tîrgoviște în 1719 de Antim Ivireanul. La *Cărțile de înțelepciune în literatura română*, studiate de cercetătorul Al. Duțu [27], trebuie să ținem seama atît de paremiologia din opera *Floarea darurilor*, cît și de cele peste 800 de proverbe și maxime sau „cuvinte alese", care împodobesc *Istoria ieroglifică* (1706) a marelui învățat Dimitrie Cantemir. Unele proverbe sînt folclorice, românești, altele culte, turcești: „Apa doarme, dușmanul nu" sau poloneze: „Sula de aur (banii) zidul pătrunde". Majoritatea însă sînt arhicunoscute din folclorul nostru. Altele sînt mai puțin cunoscute sau altfel formulate: „Picătura cea de pe urmă îneacă vasul", „Pre cel ce-l mușcă șarpele și de șopîrlă se ferește", „Obrinteala rănii de pe margini se cunoaște", „Gura care pre sine se laudă pute". Alte cugetări sînt selectate de D. Cantemir din gînditorii și scriitorii antici, îndeosebi latini. Unele sînt juridice, altele morale. Autorul promovează omenia, bunătatea, pacea, credința în dreptate, care pe toate le biruiește. „Să slujim folosul de obște". E vorba deci de o operă de morală profană, un adevărat tezaur al înțelepciunii populare, exprimat cu talent, o operă unică și nedepășită în literatura universală prin originalitatea ei structurală, prin interpretarea simbolurilor, prin înălțimea cugetării moralo-laice și prin arta exprimării ritmate pînă la versificare a sutelor de proverbe. *Istoria ieroglifică* este apogeul receptării creatoare a paremiologiei și a aplicării ei în viața socială și politică pe plan universal.

De fapt, prin bogăția, prin vechimea și originalitatea ei, paremiologia poporului român stă pe primele locuri ale paremiologiei universale. O dovedește tezaurul nostru de proverbe, care trebuie culese și editate critic, completînd și desăvîrșind uriașa colecție *Proverbele românilor* de I. Zanne. O altă dovadă în acest sens este lucrarea lui Gabriel Gheorghe *Proverbele românești și ale lumii romanice*. Este impresionant marele număr de proverbe cu circulație universală, vechimea și răspîndirea lor, ca și conținutul. Dovedesc că strămoșii noștri trăiau într-o străveche și întinsă vatră indo-europeană din bazinul balcano-dunăreano-carpatic, cu mari extinderi spre vest, nord și estul eurasiatic. Paremiologia română s-a îmbogățit și prin contactele între populații chiar din alte continente, realizate prin migrații, misionari, negustori, dovedite arheologic prin inscripții, prin circulația colecțiilor de proverbe. Românii le-au receptat de timpuriu. Altele au pătruns în cultura română veche indirect, prin celebra operă parenetică *Fiore di virtù* (Floarea darurilor), tradusă din originalul italian cel mai tîrziu pe la 1550. S-au împămîntenit astfel la noi cugetări, maxime din enciclopediile și colecțiile medievale, îndeosebi italiene și latine, ale unor autori ca Petre Lombardus, Brunetto Latini, Arnoldo de Brescia, ori din colecții anonime ca *Proverbia super natura feminarum.Dicta sapientium*, *Corpus paraemiographorum*. Nicolae Costin

[26] P. Olteanu, *„Fiore di virtù" dans les versions slaves traduites du roumain*, în „Romanoslavica" XVI, 1968, p. 273 — 280; idem, *„Floarea darurilor" în literatura universală*. *Studiu monografic* II. *Ediția textului pe versiuni, comentariu și note* (sub tipar).

[27] Alexandru Duțu, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, 1972.

traduce în *Ceasornicul domnilor* opera paremiologică *Horologium principum* de Antonio de Guevara (Leipzig, 1615). Din cercetarea versiunii românești a acestei opere de către Gabriel Strempel (București, 1976) reiese că publicul românesc citește și astăzi cu interes și plăcere cugetările din *Horologium principum*.

Spre sfîrșitul secolului al XVII-lea și la începutul secolului al XVIII-lea, îndeosebi în epoca lui Constantin Brâncoveanu (1688 — 1714), o dată cu înflorirea culturii românești, se înmulțesc și cărțile de înțelepciune, așa cum reiese din studiul monografic al lui Al. Duțu [28]. Au contribuit la aceasta curentul baroc, care cultiva și enciclopedismul, o serie de coordonate culturale, cărturari ca Antonio Del Chiaro, Antim Ivireanu, care în 1700 traduce din greacă celebra operă florilegică *"Anthos tōn harìton* (Floarea darurilor) și apoi pildele filozofești din colecția orientalistului francez A. Galland *Cuvinte alese și maxime orientale*. În limba rusă se alcătuiește o enciclopedie, o didactică în versuri : *Vertograd mnogocvetnyi* (Grădina cu multe flori) de Simeon Polotchi.

În istoria paremiologiei românești și universale se înscrie și marele cărturar român, spătarul Nicolae Milescu (1636 — 1708), acel *homo universalis et pereruditus*, cunoscut de asemenea ca intelectual itinerant prin călătoriile diplomatice și științifice în China, Siberia, Rusia, în Occident. Milescu este reprezentant de frunte al umanismului și enciclopedismului baroc, apologet al ortodoxiei, luptător aprig împotriva islamismului [29]. În domeniul paremiologiei a fost atras de cunoscuta colecție de proverbe, paremii și parabole *Adagio* [30]. Multe gnome din colecțiile lui Erasmus sînt identice în *Aritmologie*, în *Etică*, în *Înțelepciunea vechilor cehi*, în *Adagiorum bohemicorum* (Moudrost starých Čechů) de J.A. Comenius. Spătarul Milescu vedea în paremiologie o călăuză a vieții în general, cum se intitula *Panciatantra*, ca și un mijloc de dezvoltare a rațiunii, a științei și filozofiei. De aceea cere să memorăm proverbe și cugetări, cel puțin pe cele „extraordinare", din care învățăm adevăruri universale. Și pentru că în memorie se reține mai ușor gnomele cifrice, a tradus și a prefăcut din latină în slavona rusă (1672) operele *Aritmologia miscella*, *Mythologica* și *Etica* după modelele umaniștilor saxoni din școala enciclopedistului J. Alsted de la Herborn : J. Lauterbach, J. Camerarius, N. Reusner Leorini. Milescu a tradus *Etica* după versiunea prescurtată și publicată de J. Alsted în *Enciclopedia* sa, vol. VII, secția a XII-a, col. 2310 — 2318 (Herborn, 1630). Se reproduc și gnomele lui Isocrate. *Aritmologia* propriu-zisă conține cîteva sute de gnome cifrice,fiind cea mai mare colecție de acest gen. Multe încep cu trei sau *întreit* și conțin adevăruri din diferite domenii : mitologie, istorie, morală, medicină etc. : „*Trei* virtuți creștine : credința, nădejdea, dragostea. *Trei* sînt harpele, . . . ciclopii" sau „Întreit este chipul tritonului : bărbat pînă la buric, picioare de cal, iar la mijloc delfin". „*Patru* sînt elementele : apa, aerul, focul și pămîntul." Mai tîrziu s-a adăugat în unele colecții și *femeia* ca al cincilea element.

[28] *Op.cit.*

[29] Pandele Olteanu : Spătarul Nicolae Milescu, *Aritmologia și etica și originalele latine*, București, 1984.

[30] Roterdami — Erasmi, *Adagia id est proverbiorum paraemiarum et parabolarum omnium, quae apud Graecos, Latinos, Nobracos Arabos et in usu fuerunt. Collectio absolutissima. . .* Sumtibus Ioannis Presii, Frankfurt, 1643.

sau stihie. Sau „*Patru* monarhii : chaldeeană, persană, greacă și romană. *Zece* sînt plăgile Egiptului . . . " Milescu a renunțat la vreo 16 gnome cifrice. Pe unele le-a înlocuit. Uneori a schimbat și sensul. Într-o gnomă se spune că „e de necuprins drumul tînărului la o fecioară" (Gressus adolescentis ad juvenculam). Milescu traduce : „Umbletul tînărului în libertatea lui". În *Pildele* lui Solomon și în *Fiore di virtù* se adaugă : „Cotale é la via della femena luxuriosa" (Astfel este și calea femeii desfrînate). Prin conținut, unele gnome sînt arhicunoscute, elementare. Altele sînt depășite de actualele descoperiri geografice, istorice. De ex. „Patru sînt continentele . . . "

În *Etică* se dau gnome și caracterizări scurte a 153 de împărați romani și occidentali. Sînt instructive prin izvoarele folosite din paremilogia antică : Isocrate ; din paremilogia biblică : *Pildele* lui Solomon, ale lui Isus Sirah. Se dau și știri istorice puțin cunoscute. Împăratul roman Marc Aureliu, care a domnit între 161 și 180 e.n., reprezenta filozofia stoicilor, cunoscută pentru înțelepciunea și moderația sa. În cugetările sale exprimă adevăruri universale într-o formă concisă. Exprimarea eliptică îndeamnă la gîndire. Prin aspectul artistico-poetic paremiologia ne cultivă gustul estetic : „Trei lucruri împing și pun în mișcare : Ploile—apele. Vînturile—marea. Stăpînitorii—cetățile". Alte cugetări din viața omului și a animalelor sînt de-a dreptul spectaculare : „Trei lucruri nu pot fi știute : urmele vulturului în zbor, drumul șarpelui pe piatră, cărările corăbiilor pe mare..." Însuși Goethe cultivă în opera sa *Divanul* acest mod eliptico-poetic de exprimare.

Din antichitatea precreștină și pînă în zilele noastre, paremiologia a fost un mijloc eficace de educație și învățămînt, de ridicare a mediului social, politic, moral. Cărturari români ca Spătarul Milescu, Dimitrie Cantemir au înțeles această funcție înaltă pe care o are paremiologia în dezvoltarea morală și intelectuală a omului, a societății. De aceea au luptat să o răspîndească larg în mase prin memorizarea cugetărilor, prin versificarea proverbelor. În acest scop, spătarul Milescu prefață modelul umanisto-latin al *Aritmologiei* și *Eticii*. Vine cu contribuții originale, conform formației sale spirituale și scopului de aplicare în mediul rusesc, în educație, învățămînt, în mănăstiri ca Ciudov. Opusculele *Aritmologia* și *Etica* au pătruns în masele raskolnicilor, starообрядților, care i-au dat o nouă redacție. Spătarul Milescu le-a aplicat în instrucția și educația viitorului țar Petru cel Mare, care i-a fost elev. Probabil că și aceasta a contribuit la efectuarea reformelor de occidentalizare a culturii și civilizației ruse de către marele țar. Cultivînd legăturile cu Occidentul, Spătarul Milescu aduce contribuții noi în spiritul Academiei lui Petru Movilă, mitropolitul Kievului, și al distinsului său ucenic Ioanichie Galeatovschi, care, prin intermediul literaturii polone, a folosit izvoare occidentale în dezvoltarea literaturii omiletico-parenetice ucrainene, care, la rîndul ei, a influențat-o pe cea română corespunzătoare. Se știe că omiliile din *Kliuč razumeniia* de J. Galeatovschi au fost traduse în română de mitropolitul Ungrovlahiei Varlaam, tipărindu-se parțial [31]. I. Galeatovschi recomandă ca printre izvoarele compunerii predicii de tip baroc să fie folosite și *proverbele*. Un alt principiu era lupta aprigă împotri-

[31] *Cheia înțelesului*, București, 1678.

va islamismului, pe care o duceau și umaniștii latini și cărturarii polonezi, ucraineni, români. Chiar această operă teoretică a lui I. Galeatovschi despre compunerea predicii [32] se leagă strîns de opera similară a scriitorului polonez Szymon Starowolski, *De claris oratoribus Sarmatiae*[33]. Din vechile versiuni latine ale *Fiziologului* și din bestiariile occidentale au pătruns în *Lexiconul* ucrainean al lui Pamvo Berînda o serie de pilde și gnome, care s-au introdus și în vechile lexicoane române, ca acela al lui Mihail, iar M. Gaster le-a introdus în ediția *Fiziologului* român, tradus și în italiană, engleză [34]. Sînt cazuri mai izolate și puțin cunoscute de circulație a pildelor și gnomelor din *Fiziolog* în cultura și limba popoarelor din Occident și din estul Europei, petrecute chiar în epoca spătarului Milescu și a lui Dimitrie Cantemir. Opere ca *Aritmologia*, *Etica* și *Istoria ieroglifică* se înscriu în istoria paremiologiei pe plan universal. Opusculele *Aritmologia* și *Etica* (1672) se păstrează în vreo zece manuscrise. Au fost studiate de specialiști ruși și sovietici. Textul slavo-rus a fost editat în 1978 de O. A. Belobrova de la Leningrad ca tratat de estetică [35]. Textul însă este publicat cu unele erori de lecțiune și de interpretare, pe care O. A. Belobrova nu le-ar fi săvîrșit dacă ar fi colaționat atent textul din manuscrise cu originalele latine și cu alte izvoare folosite de Spătarul Milescu. Dar cînd a editat textele slavo-ruse ale *Aritmologiei* și *Eticii* nu a cunoscut aceste originale și izvoare, despre care a aflat din descoperirea noastră, pe care i-a comunicat-o cercetătoarea română Zamfira Mihail. Abia în 1980 O. A. Belobrova a revenit cu un articol scris în „Russkaja literatura" [36]. Dar A. Belobrova nu menționează contribuția noastră prioritară despre aceleași izvoare și modele ale umaniștilor saxoni, urmate de Spătarul Milescu, și comunicată de noi public în diferite conferințe etc., la care a participat și Zamfira Mihail, cum am arătat în monografia despre *Aritmologia* și *Etica* Spătarului Milescu, însoțită de ediția critică a textului latin paralel cu originalul și cu traducerea noastră în limba română (București, 1984). Sîntem bucuroși că cercetători ca acad. N. Ursul de la Chișinău, O. A. Belobrova de la Leningrad și alții studiază cu hărnicie operele Spătarului Milescu și le editează după manuscrise. Dar considerăm că cel puțin unele din aceste opere aparțin și culturii române. În *Aritmologie* și *Etică*, în stil, în limbă se reflectă originea română a Spătarului Milescu, concepția sa de gînditor și pedagog. În limbă sînt structuri, sintagme și chiar cuvinte românești, ca *mreajă*, *coșniță*. Un cercetător rus mai vechi, N. Mihailovschi, spunea că opera aceasta paremiologică este scrisă de un „străin", nu de un „rus". Astăzi putem afirma cu toată certitudinea că autorul este cărturarul român Nicolae Milescu, care a tradus și a prelucrat modelul latin occidental al acestei colecții paremiologice, înscriindu-se, ca și Dimitrie Cantemir, prin *Istoria ieroglifică* — cu cele vreo opt sute de proverbe — în istoria paremiologiei române și universale.

[32] Galeatovschi I., *Nauka korotko albo sposib złożenia kazani*, Lvov, 1659.

[33] Florența, 1628.

[34] M. Gaster, „*Il Physiologus*" *rumeno*. Textul românesc și traducerea în italiană, Roma, 1886.

[35] O.A. Bolobrova: Spatar N. Milescu, *Estetičeskie trataty*, Moscova, 1978.

[36] *Ob istočnikach „Aritmologij" Nikolaja Spatharija*, în „Russkaja literatura", Moscova, 1980, nr.2, p. 131 — 134.

PETRE ISPIRESCU ȘI LIMBA POPULARĂ (LOCUȚIUNI, EXPRESII, PROVERBE)*

CONSTANTIN NEGREANU

Petre Ispirescu ocupă un loc de seamă în istoria folcloristicii românești, în general, și a paremiologiei, în special[1]. După cîțiva ani de la trecerea sa în neființă, I.A. Zanne, în cuvîntul *Către cititori* al monumentalei sale colecții *Proverbele românilor*, insista asupra contribuției celor patru piloni ai paremiologiei românești : Iordache Golescu, Anton Pann, I. C. Hințescu și Petre Ispirescu [2].

Într-un caiet care cuprindea însemnări personale, referindu-se la faptul că, de la vîrsta de 14 ani, a fost obligat să lucreze ca ucenic, apoi ca meseriaș-tipograf și să trudească toată viața în această meserie, Petre Ispirescu nota la 12 iulie 1866 : „Cu aceasta am mulțumit și pe tata și pe mama care mă îndemna să învăț un meșteșug, fiindcă ziceau ei : *Meșteșugul este brățară de aur la mîna omului*. Mai tîrziu am înțeles sensul acestor vorbe" (II, 624). Ne-am oprit asupra acestei mărturisiri pentru faptul că, dorind să sublinieze importanța meseriei în viața unui om, Ispirescu folosește atît de cunoscutul enunț paremiologic în care meseria este comparată cu o brățară de aur, brățară căreia „culegătorul-tipograf" — cum obișnuia să se autointituleze — i-a dat o strălucire deosebită și culegerea sa de basme a constituit încîntarea a zeci de generații. Din păcate, această fermecată zestre nu a cunoscut o cercetare amănunțită „spre a se putea servi cu ele — cum ar fi dorit autorul — cei

* *Nota red.* În privința corpusului paremiologic cules și publicat de către P. Ispirescu afirmațiile din lucrare nu corespund realității, deoarece autorul trage concluzii pe baza volumului de *Opere* II al Editurii Minerva (1971), îngrijit de Aristița Avramescu. Aceasta a publicat numai 803 piese + variante (pînă la cîrtiță) din cele 2330 de proverbe + variante tipărite de P. Ispirescu în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie", anul I, 1883 (803 proverbe), anul II, 1884 (722 proverbe) și anul III, 1885 (805 proverbe), pe motivul că „n-a găsit continuarea" (p. 764).

În urma sesizării noastre, în 1988, Aristița Avramescu a republicat la Ed. Cartea Românească cele două volume publicate la Minerva, adăugînd celelalte 1527 de proverbe + variante pe care le-a omis în ediția critică a editurii Minerva.

Din păcate, C. Negreanu n-a consultat pentru lucrarea sa decît ediția Minerva care, sub acest aspect, este nereprezentativă (G.G.).

[1] În cele ce urmează vom folosi textele din Petre Ispirescu, *Opere*. Ediție îngrijită, note și variante, glosar și bibliografie de Aristița Avramescu. Studiu introductiv de Corneliu Bărbulescu, vol. I, București, Editura pentru Literatură, 1969 ; vol. II, București, Editura Minerva, 1971, cu indicarea volumului, a paginii și a rîndului respectiv.

[2] Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia. Proverbe, zicători, povățuiri, cuvinte adevărate, asemănări, idiotisme și cimilituri*, cu un glosar româno-francez, precuvîntare de G.Dem. Teodorescu, vol. I, București, 1895, p. IX — XV.

REF, tom 36, nr. 3—4, p. 179—191, București, 1991

competinți și eruditi, ca să scoată dintr-însele orice lumină va putea găsi întru completarea istoriei națiunii noastre" [3], rămînînd încă un deziderat credința lui Delavrancea potrivit căreia basmele lui Ispirescu vor naște „desigur multe volume de studii privitoare la geniul poporului românesc" [4]. Acele multe volume, de care vorbea Delavrancea în 1915, se reduc la cîteva articole în perioada interbelică, la studiile, prefețele și articolele semnate de Al. Dobre [5], Corneliu Bărbulescu [6], Ovidiu Bîrlea [7], Iordan Datcu [8], la o carte despre viața sa, a lui Grigore Băjenaru [9], precum și la un singur volum, remarcabilă exegeză, al lui Mircea Anghelescu [10].

În ceea ce privește limba în care au fost scrise basmele, s-au emis o serie de opinii începînd cu aceea a lui Hasdeu, care considera că ea „reproduce cu fidelitate modul de a nara propriu al săteanului", încît lectorul „se simte cu desfătare strămutat pe de-a-ntregul în viguroasa atmosferă de la țară, unde expresiunile sînt tot atît de energice ca și arșița soarelui, ca și trosnetul gerului, ca și bătaia vîntului" [11]. Al. Odobescu era de părere că meritul basmelor constă în „acel farmec neasemuit de limbă neaoș românească, ce abia se mai păstrează astăzi în gura sătenilor și prin vechile basme și zicători bătrînești ale poporului nostru" [12]. Jan Urban Jarník îl așază alături de Ion Creangă și Anton Pann, precizînd că ei reprezintă „acele trei astre strălucite de bărbați care și-au căpătat merite nemuritoare pentru cultivarea adevăratei limbi a poporului român" [13]. Tot în legătură cu limba poveștilor lui Ispirescu, Lazăr Șăineanu susținea că „poporul nu vorbește nici așa de frumos nici așa de bine", contrazicîndu-se imediat prin afirmația că „basmele

[3] Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*. Adunate din gura poporului de ~, culegător-tipograf, București, Tipografia Academiei Laboratorii Români, 1882, p. 5.

[4] Barbu Delavrancea, *Prefață* la: Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, București, 1915, p. 7.

[5] Al. Dobre, *Petre Ispirescu — 80 de ani de la moarte*, în „Revista de etnografie și folclor", tomul 12, 1967, nr. 6, p. 477 — 490, și *Preocupări pentru folclor la „țăranul român"*, în „Revista de etnografie și folclor", tomul 13, 1970, nr. 1, p. 41 — 43.

[6] Corneliu Bărbulescu, *Studiu introductiv* la *op. cit.* (v. nota 1) — la origine teză de doctorat.

[7] Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 156 — 165.

[8] Iordan Datcu, S. C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc*. Cu o prefață de Ovidiu Bîrlea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 243 — 247.

[9] Gr. Băjenaru, *Ispirescu, împăratul basmelor*, București, Editura Ion Creangă, 1983.

[10] Mircea Anghelescu, *Introducere în opera lui Petre Ispirescu*, București, Editura Minerva, 1987. Spre deosebire de Petre Ispirescu, colecțiile lui Perrault, frații Grimm, Vuk Stefanović Karadžić și Afanasiev au fost analizate în numeroase lucrări monografice. E suficient să amintim că opera fraților Grimm a făcut obiectul a peste 50 de cărți, dintre care șase despre limba și stilul basmelor, iar una dedicată în întregime proverbului: Wolfang Mieder, *„Findet, so werdet ihr suchen!" Die Brüder Grimm und das Sprichwort*, Bern — Frankfurt am Main — New York, Peter Lang, 1986. Mai notăm faptul că televiziunea iugoslavă a transmis, în anii 1987 — 1988, un serial despre Vuk Karadžić, alcătuit din peste 50 de episoade. Aceste date sumare sînt suficiente pentru a arăta sărăcia cercetării consacrate „împăratului basmelor".

[11] B. P. Hasdeu, *Introducere* la *Legende și basmele românilor. Ghicitori și povestiri*. Adunate din gura poporului. Scrise și date la lumină de un culegător-tipograf, București, Tipografia Laboratorilor Români, 1872, partea I, p. X.

[12] A.I. Odobescu, *Precuvîntare* la: *Din poveștile unchiașului sfătos. Easme păgînești*, întocmite de P. Ispirescu, culegător-tipograf, Tipografia Academiei Române (Laboratorii Români), București, 1879, partea I, p. XI.

[13] Jan Urban Jarník, *Drumul pe care am mers*, în „Convorbiri literare", 1909, p. 303

lui Ispirescu au un stil și un mare merit literar, iar fondul, formulele și locuțiunile stereotipe aparțin graiului poporului"[14]. Opinia lui Lazăr Șăineanu este combătută de Corneliu Bărbulescu, care precizează că „experiența noastră de teren și numeroasele înregistrări de povestitori populari pe bandă de magnetofon pot demonstra oricînd că poporul vorbește prin gura povestitorilor talentați și frumos și bine, o limbă vie, îmbogățită mereu cu noțiuni noi, cu mai multă măiestrie decît unii mînuitori profesioniști ai condeiului" [15].

În ceea ce privește comparația cu limba povestirilor lui Ion Creangă, nu este lipsită de interes părerea lui Iorgu Iordan: „Ca muntean prin nașterea și prin viața pe care a trăit-o întreagă la București, autorul nostru trebuia să scrie în graiul de acasă, așa cum îl cunoscuse în copilărie, și cum îl auzea mereu în jurul său. Cu toate acestea, elementul dialectal propriu-zis ocupă un loc puțin însemnat în limba lui Ispirescu. Evident că situația aceasta se datorește într-o anumită măsură faptului că vorbirea muntenească se îndepărtează mai puțin de limba comună decît cea moldovenească. Dar motivul principal este, cred, altul. Ispirescu s-a silit să scrie o limbă pe care s-o poată înțelege, fără greutate, toți cititorii, indiferent de graiul lor obișnuit. Din nou constatăm o potrivire deplină între conținut și mijloacele de expresie: după cum fondul basmelor sale pare a fi general românesc (am putea spune și general omenesc), lipsit, adică, de particularități prea specifice pentru o anumită regiune și, deci, pentru o anumită psihologie, tot așa limba lor reprezintă un fel de echilibru între dialectele celor două provincii principale din România actuală. Iarăși o deosebire remarcabilă față de Creangă a cărui limbă este plină de moldovenisme și ai cărui eroi posedă unele trăsături caracteristice în special pentru țăranul moldovean din nordul țării" [16].

Tot o comparație cu povestirile lui Ion Creangă realizează Ovidiu Bîrlea, insistînd asupra deosebirilor dintre ei: „în substanța lui, stilul lui Ispirescu este o elaborare personală în care se întrevăd totuși elemente eterogene. El se deosebește mult de Creangă, la care pecetea personală unifică de minune toată urzeala stilistică" [17].

Un punct de vedere clar, bine argumentat, cercetînd opera lui Petre Ispirescu din perspectiva totalității ei, exprimă Mircea Anghelescu, precizînd că „el este unul din primii noștri scriitori care exprimă o sensibilitate și o problematică modern umană plecînd de la vechile structuri ale spiritualității poporului său, pentru a se întoarce, pe de o altă buclă a spiralei, tot la ele" [18].

Din punctul de vedere al locuțiunilor, expresiilor și enunțurilor paremiologice, opera lui Petre Ispirescu trebuie cercetată sub două aspecte: locul pe care acestea îl ocupă în limba povestirilor și culegerile propriu-zise de proverbe.

[14] Lazăr Șăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice.* Studiu comparativ de ~ , București, Göbl, 1895, p. 195.

[15] Corneliu Bărbulescu, *op.cit.*, p. LXXXIV — LXXXV.

[16] Iorgu Iordan, *Prefață* (datată 17 noiembrie 1935) la: Petre Ispirescu, *Legendele sau basmele românilor.* Ediție îngrijită de Aristița Avramescu, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. XIV.

[17] Ovidiu Bîrlea, *op.cit.*, p. 162.

[18] Mircea Anghelescu, *op. cit.*, p. 141.

În analiza limbii basmelor lui Ispirescu, din această perspectivă trebuie să pornim de la afirmaţia lui Eminescu: „Adevărata bogăţie [a unei limbi] consistă totdeauna în locuţiuni, în acele tipăruri neschimbate, care se formează în curs de mii de ani şi dau fiecărei limbi o fizionomie proprie. . . " [19]. De fapt, unul din aspectele originalităţii lui Ispirescu „trebuie căutat — afirmă, pe bună dreptate, Mircea Anghelescu — în disimularea povestitorului în spatele unui paravan de vorbe şi expresii care supralicitează stilul popular, insinuîndu-i personalitatea printre preceptele generale ale unui şir de proverbe, de învăţături" [20].

Primul lucru pe care îl observăm este bogăţia deosebită a locuţiunilor şi expresiilor. Fără a face o statistică, relativ seacă şi inexpresivă la prima vedere, totuşi trebuie să constatăm că pe fiecare pagină, din cele peste o mie, se află cel puţin o expresie sau o locuţiune. Desigur că pe unele pagini frecvenţa este mult mai mare şi se întîlnesc unele fraze care cuprind mai multe enunţuri de acest gen. Spicuim cîteva texte edificatoare din povestirea *Numai cu vitele se scoate sărăcia din casă* (auzită de la un ţăran din satul Colentina — muncitor la presa mecanică), al cărei titlu este el însuşi un enunţ paremiologic: „Bietul Neagoe văzu că *începe a da îndărăt*; lucrurile *nu*-i mai *mergeau strună* ca înainte; *se luă de gînduri*, fiindcă el ştia că munceşte şi mai şi decît înainte, şi de la o vreme încoa, *două în tei nu putea lega. Se spetise*, bietul om *muncind*, şi *să salte şi el ceva, te-aşi! cîtuşi de cît; ferita sfîntul!*

Ba pînă într-atîta ajunsese, încît *să*-l *împingă păcatele* să se gîndească ca *să-şi facă seama singur*, vezi că *dracul n-are de lucru, el nu face biserici ori puţuri pe la răspîntii.*

Se zbătea, bietul om, *cu mintea şi cu trupul*, şi parcă *era un făcut, mergea din pagubă în pagubă*, de *ajunsese în sapă de lemn* (I, 173, 17—27).

În numai 11 rînduri, se întîlneşte o adevărată avalanşă paremiologică, formată din 15 expresii şi locuţiuni. Încă un exemplu din aceeaşi povestire care deţine recordul în materie: „Sărăcia dacă văzu zorul, *dete dosul pe uşă afară*, şi *să te ţii pîrleo, îi sfîrîia călcîiele fugind*, pînă ce *se duse să-şi clocească ouăle în oţelele puştilor vînătorilor*" (I, 176, 157 — 159).

Alteori expresivitatea se datoreşte atît numărului de expresii, cît şi structurii seriale care argumentează valoarea metaforică: „Ciobănaşul însă îşi scoate calul din nămol şi, în învălmăşeală, se strecură binişor, şi *pe ici ţi-e drumul*; plecă şi *îi lăsă cu buzele umflate, cu braţele încrucişate* şi *fluierînd a pagubă*" (I, 213, 246 — 249).

În unele situaţii, expresivitatea frazei rezultă dintr-un complex lingvistic în care se asociază locuţiuni cu termeni ce ţin locul unei întregi propoziţii. În exemplul următor: „Parale n-avea, *de moară, nici cît să orbească un şoarece*, ceva ţoale, ori vreun dichis în casa lui, *tufă*!" (I, 175, 81 — 83), locuţiunea echivalentă cu *nimic* (*deloc*) este completată de cuvîntul final *tufă*, care pune punct ideii respective şi are valoare superlativă.

Avînd în vedere clasificarea locuţiunilor în cele trei categorii: I. grupuri de cuvinte în care elementele s-au închegat definitiv şi au că-

[19] Mihai Eminescu, *Ms. Acad. 2257*, fila 238, apud Florica Dumitrescu, *Locuţiunile verbale în limba română*, Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1958, p. 21.

[20] Mircea nghelescu, *op.cit.*, p. 72.

pătat un sens nou, sub imperiul înțelesului global al ansamblului frazeologic; II. grupuri de cuvinte care n-au ajuns la stadiul superior al aglutinării cuvintelor și III. grupuri de cuvinte mai mult sau mai puțin închegate [21] și faptul că indicele de expresivitate crește în categoria a doua și devine maxim pentru cele din ultima categorie, observăm că în basmele lui Ispirescu majoritatea locuțiunilor fac parte din categoria a doua. De fapt, tendința către metaforizare este caracteristică limbii basmelor lui Ispirescu [22]. Cîteva exemple vor fi edificatoare în acest sens: *a ieși cu coada între picioare* 'a ieși rușinat'; *a învăța cîte în lună și în soare* 'a învăța multe'; *a se face luntre și punte* 'a războ'; *a-i purta sîmbetele* 'a-l urî'; *a pune pe cineva la bună rînduială* 'a imobiliza'; *a se ști curat la inimă* 'a fi cinstit'; *a-și lua cîmpii* 'a înnebuni'; *a scăpa cu fața curată* 'a scăpa bine'; *a lua peste picior* 'a ironiza'; *a face harta, parta* (cu varianta: *harcea, parcea*) 'a distruge'; *a-și lua lumea în cap*, 'a evada, a dispărea, a fugi'; *a nu da de căpătîi* 'a nu găsi'; *a fi tras prin inel* 'a fi subțire'; *a băga la cap* 'a reține'; *a spune verzi și uscate* 'a minți'.

Valoarea metaforică crescută conferă o deosebită expresivitate unor locuțiuni care fac parte din categoria a treia: *a prinde limbă* 'a vorbi'; *a o băga pe mînecă* 'a se teme'; *a colinda după potcoave de cai morți* 'a umbla aiurea, a hoinări'; *a-și încălzi măseaua* 'a bea', *a apuca pe Dumnezeu d-un picior* 'a fi bucuros'; *a intra vulpea în sac* 'a se teme'; *a se pune dracul călare pe inima sa* 'a se încăpățîna'; *a-și face nălucă* 'a fugi'; *a da pui de giol* 'a fura'; *a freca ridichea* 'a certa'; *a se teme să nu prinză gîtul rugină* 'a bea'; *a vedea de coada măturii* 'a fi casnică'.

În ceea ce privește frecvența locuțiunilor, pe locul întîi se situează *a umbla cu șoșele și momele*, care apare de 23 de ori, urmată de *a se pune cruciș și curmeziș* — 21 de ori, *a se face luntre și punte* — 11 ori, *a da șfară în țară* (cu varianta *a da sfoară în țară*).

Cercetînd locuțiunile cu valoare temporală remarcăm o foarte bogată serie sinonimică la marcarea unei perioade de timp extrem de scurte: *nici cît ai clipi din ochi, cît te-ai freca la ochi, cît te-ai șterge la ochi, într-o clipeală de ochi, în mai puțin de o clipeală de ochi, numai cît ai clipi, nici cît ai da în cremene, cît arunci cu piatra, nici cît ai da în amnar, numai cît ai aținea un foc, cît ai zice mei.* Este firesc ca majoritatea acestor locuțiuni să cuprindă termeni ca *ochi* sau *clipă*, dar uneori cu o încărcătură expresivă mai mare sînt dotate celelalte locuțiuni. O serie sinonimică bogată are verbul *a muri*: *a rămîne pielea pe acolo, a nu mai auzi cucul, a lepăda potcoavele, a da ortul popii, a le lua Avram sporul.* Ultima locuțiune are și sensul de *a ucide*: „Pe unde îi prindea, pe acolo *le lua Avram sporul*" (II, 287, 326 — 327). Tot cu acest sens apare: *a-i face mai scurți decît o palmă.* Uneori seria sinonimică are în vedere verbul din componența locuțiunii: *o porni la sănătoasa, o apucă la sănătoasa, o tuli de-a fuga, o rupse de-a fuga.* O pereche de sinonime care vizează o asociere de grupe lexicale referitoare la cuvintele *gură* și *ochi* beneficiază de o mare expresivitate: *a sta cu gura căscată și cu ochii stecliți la stele, a rămîne cu gurile căscate și cu ochii bleojdiți.*

Există o anumită preferință pentru unii termeni care intră în componența a numeroase locuțiuni, cum este verbul *a da*: *a da din colț în*

[21] Cf. Florica Dimitrescu, *op.cit.*, p. 30—68.
[22] Cf. Lazăr Șăineanu *op.cit.*, p. 159 și Mircea Anghelescu, *op.cit.*, p. 52.

colț, a-și da arama pe față, a nu da nici dracul de căpătîi, a da ortul popii, a da dosul, a da sfară în țară, a da în tărbăcală, a da la teferiș, a da pradă flăcărilor, a da drumul la gură, a se da pe față. Fără a realiza aceeași performanță, se întîlnesc mai frecvent și alte verbe : *a rămîne cu carul în drum, a rămîne grea, a rămîne moartă bumbenă, a rămîne cu gura cîscată, a rămîne stîlpit, a rămîne de rușine, a rămîne ca trăsnit* sau *a se face luntre și punte, a se face foc și pară, a face gaură în cer, a face pe dracu în patru, a face umbră pămîntului.*

Uneori apar și substantive preferențiale, cum este cazul lui *inimă*. De fapt, sînt foarte clare tendințele „psihologiei populare românești — — constata Traian Herseni — de a lega, în general, viața intelectuală de *cap*, viața emoțională și afectivă de *inimă*, iar viața volițională (a faptei) de *mînă*" [23]. De pildă : *a-i da inima brînci, a-i sfîrîi inima după cineva* dar *a-și lua inima în dinți, a-l trage inima, a-i veni inima la loc.*

Comparația realizată cu ajutorul adverbului de mod *ca* este relativ frecventă și, în majoritatea enunțurilor de acest gen, gradul de expresivitate este ridicat : *a rămîne ca lovit de trăznet* (cu variantele : *a rămîne ca trăznit din cer, a rămîne ca trăznit din senin*), *a se ține ca Neaga reaua de capul cuiva, a semăna ca două picături de apă, a striga ca din gura șarpelui, a se face roșu ca un rac fiert, a sta ca gunoiul în ochi, a se bate ca peștele pe uscat, a trăi ca-n sînul mă-sii, a se duce ca vîntul, a o bate ca pe ea, a cădea ca un mort, a aștepta ziua ca mortul colacul, a ajunge ca vai de ei și de rîsul lumii, a se uita ca și cîinele la pisică.* Rar se întîlnește și comparația dublă : *a fi român verde ca bradul și mîndru ca stejarul.*

O bună parte din espresii și locuțiuni presupun o valoare morală deosebită, încît pot alcătui *in nuce* un cod de etică populară, ilustrînd noțiuni ca : cinste, dreptate, invidie, răutate, imoralitate, ceartă, ură, necinste etc. Iată cîteva exemple : *a-și cunoaște lungul nasului, a se pune ca scaiul pe capul (cuiva), a tăia la lavre și palavre, a făgădui marea cu sarea, a nu mai căuta de ce-i e cojocul, a se lua la colț cu cineva, a cădea în păcat, a merge pe calea cea bună, a nu ieși bine la vopsea, a nu zice nici dă-te mai încolo, a avea multe găluști de înghițit, a fi trecut prin ciur și prin dîrmon, a prinde pe cineva cu rața în traistă* (variantă : *a intra rața în traistă*), *a se ține de cîra cuiva, a se ști cu musca pe căciulă, a ajunge slugă la dîrloagă, a lăsa cu buzele umflate, a lua porumbul de pre foc, a spune verde în ochi, a lua în nume de bine pe cineva, a căuta cearta cu lumînarea, a pune coarne, a băga zîzanie.* Și exemplele s-ar putea înmulți, mai ales că și textele oferite anterior pentru a ilustra diferite situații au o evidentă valoare morală.

În anumite împrejurări, se observă o întrepătrundere între locuțiune și ghicitoare : „ — Bună dimineața, măi fraților, da ce tot mai dormiți? Nu vedeți c-*a sosit alba în sat?*" (I, 384, 135 — 136). În textul următor : „Spuse și Mitică toate necazurile cu ucenicia, cu una, cu alta, pînă ce *se văzu cu alba în căpistere*" (II, 35, 35), *căpistere* este substantiv feminin și înseamnă „albie, covată mică în care se cerne făina sau mălaiul și în care se frămîntă aluatul", de aici expresia *a se vedea cu alba*

[23] Traian Herseni, *Cultura psihologică românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 33.

în căpistere cu sensul de „a scăpa de sărăcie". (*Alba* poate fi decodată, în funcție de context, prin 'dimineață' sau 'făină'.).

Uneori, povestitorul intervine în narațiune, trecînd de la persoana a III-a la persoana I. Astfel, despre fiul unui om care știa multă carte și existau tot felul de ipoteze în legătură cu acest lucru, povestitorul afirmă : „De m-ar fi întrebat pe mine, eu le-aș fi spus că *știe carte pînă la gît.* Dară fiindcă nimeni nu m-a întrebat, iaca *tac* și eu *din gură ca un pește și nu mai zic nimănui nici pîs* !" (I, 135, 46 — 49).

Se întîlnesc situații cînd un întreg text constituie macrocontextul care a stat la baza expresiei respective. Este cazul snoavei *Păpara* (II, 9 — 10), care explică expresia *a mînca păpara.* O altă snoavă (II, 32 — 33) lămurește originea expresiei *Săracilor mîini multe! Dracul să vă ia de guri multe!* Snoava se remarcă prin simetria compoziției. Cele două părți sînt aproape egale în ce privește numărul de rînduri (I — 21; II — 19). Un isprăvnicel dorea să-și lucreze o bucată de pămînt fără să plătească și atunci s-a gîndit să organizeze o clacă. Prima parte — munca — se încheie cu o exclamație plină de bucurie, văzînd că treaba este aproape gata : *Săracilor mîini multe!* Partea a doua — ospățul, ca urmare a muncii — are drept concluzie exclamația înciudată a isprăvnicelului observînd că oamenii mai solicită mîncare : *Dracul să vă ia de guri multe !*

În snoava *Advocatul gonit din rai*, este prezentat tipul avocatului prin folosirea unor expresii populare : „cînd i-auzi torosind pe la tribunale *cîte în lună și în soare*, de *să-ți facă și pe dracul alb*, socotește că ei sunt tari și mari în lume și că n-au să mai moară. Dară au și ei, ca toată lumea, *o mînă de suflet* și-*și leapădă și ei potcoavele*, cum se zice, după ce *au fript în dreapta și au pîrjolit în stînga*, adecă vine o sîntă de moarte și le închide gura" (II, 106, 9 — 14). O complexă caracterizare în realizarea căreia își dau concursul numeroase expresii populare întîlnim în snoava *Moș Apeș* : „ . . . d-ta, *om cu* destulă *doxă la cap, trecut prin ciur și prin dîrmon, lovit cu capul și de pragul de sus și de cel de jos*, și la vîrsta dumitale, cum d-ta, zic, te-ai lăsat *să te muște șarpele de inimă* și să faci greșeala d-a lua de muiere o fată mare?" (II, 70, 17 — 21). Iată și descrierea unei fete făcută de muma zmeului : „ . . . *vorba îi curgea din gură ca mierea*, boiul îi era atît de gingaș, încît *îți venea să o bei dintr-o hărdăcuță de apă*. . . " (I, 21, 324 — 326), precum și a unui „drac de muiere nurlie, care *avea pe vino-ncoace, și-i zbur ochii din om în om ca o păsărică din pom în pom*" (II, 87, 3 — 5), care este incipitul snoavei *Muierea vindecată de boala iubitului.*

În *Basme păgînești*, Ispirescu a pornit de la nevoia de a explica diferite expresii și aluzii mitologice pătrunse în limbajul uzual, „echivalări ale expresiilor originare cu altele, românești, din sfera folclorului, chiar dacă ele nu sînt întotdeauna perfecte" [24]. Iată ce se spune despre un om care este beat, în povestirea *Midas — Duhul lui Baccus Sileanu* : „De la dînsul a rămas vorba de se zice astăzi : *acest om este cu duhu lui Baccus într-însul*, celui ce noi îi zicem pre limba noastră : *a lua purceaua de coadă*; *este candriu*; *și-a încălzit măseaua*; *este turlac*; *a luat luleaua neamțului*, și cînd este mai matorit adăugăm : *cu zale c*

[24] Mircea Anghelescu, *op.cit.*, p. 114.

tot; iară cînd voim să vorbim şi mai supţirel, de! zicem: *este după prînz*" (II, 355, 29 — 35). Atunci „cînd vrem să arătăm pre limba noastră cea strămoşească că cineva pune la cale lucruri care cît de colo se vede că are să rămîie numai în creierii lui, sau îşi năluceşte ceva noi zicem — explică Petre Ispirescu — că *bate cîmpii*, că *visează deştept*, că *spune la cai verzi*, sau că *vorbeşte duşilor de pe lume*" (II, 367, 105—110).

În legătură cu preocupările privind modul cum trebuie scris, cu bogata zestre pusă la dispoziţie de limba populară, ne oferă noi date despre felul cum sînt utilizate enunţurile paremiologice, „căci Ispirescu— afirmă Mircea Anghelescu — vorbeşte mai degrabă în sintagme decît în cuvinte, în expresii constituite, aşa cum îşi scrisese Negruzzi scrisoarea a XII-a numai din proverbe şi vorbe de duh" [25]. Avînd în vedere folosirea proverbelor în literatură, cercetătorul Archer Taylor consideră că o problemă importantă este *identificarea* şi *interpretarea* elementelor populare dintr-o lucrare literară [26]. În acelaşi sens, Alan Dundes subliniază importanţa interrelaţiei dintre identificare şi interpretare din studiile care combină folclorul cu literatura: „Un folclorist care îşi limitează analiza la identificare s-a oprit înainte de a-şi pune oricare din întrebările importante asupra materialului său" [27]. Identificarea proverbelor din textele literare constituie, după opinia lui Wolfgang Mieder, doar recuzita premergătoare unor întrebări ca: în ce context apar aceste proverbe? Cum funcţionează ele în creaţia respectivă [28]? „Avem nevoie de texte în contextele lor, avem nevoie să căutăm nu numai proverbele ca atare şi înţelesul pe care îl au ele, ci şi informaţii despre celelalte componente ale situaţiilor în care sînt folosite proverbele" [29].

Funcţiile pe care le îndeplinesc parimiile luînd în considerare contextul respectiv sînt deosebit de variate. Astfel, funcţia argumentativă a proverbelor se întîlneşte în cele mai diverse situaţii. Un dascăl doreşte ca o mamă să-şi ucidă copiii. Îi face curte şi îi solicită acest lucru, aducînd în sprijinul cererii sale un enunţ paremiologic: „iată ce glăsuieşte o zicătoare: *decît să iasă omului nume rău, mai bine ochii din cap*" (I, 233, 253 — 260). Atunci cînd boierul, căruia i se ceruse fata de mireasă pentru Mătăhuz împărat, consideră că ar fi necesară şi binecuvîntarea părinţilor, cotoşmanul aduce ca argument, pentru inutilitatea acesteia, următoarea paremie: „*Cu sluta în vatră casa ajunge să fie cu uşa prin pod şi cu ferestrele pe sub pat*" (I, 248, 236 — 237). O altă împrejurare care presupune argumentarea cu ajutorul unui proverb este cea în care un împărat se adresează unui bătrîn care avea faima de ghicitor (după ce îi ceruse să descopere hoţii unei pietre nestemate) astfel: „Hoţia tot hoţie, îi zice vodă: *ori fură cineva un ou, ori fură un bou*" (I, 401, 169—179). Observăm varianta cunoscutului proverb: *Cine fură azi un ou, mîine fură un bou.*

[25] *Ibidem*, p. 71.

[26] Archer Taylor, *Folklore and the student of Literature*, în „The Pacific Spectator" 2 (1948), p. 221.

[27] Alan Dundes, *The Study of Folklore in Literature and Culture: Identification and Interpretation*, în „Journal of American Folklore", 78 (1968), p. 136 — 137.

[28] Wolfgang Mieder, *Proverbs in Literature: An International Bibliography*, Berna—Frankfurt am Main — Las Vegas, 1978, p. 2.

[29] Alan Dundes şi Ojo Arewa, *Proverbs and the Etnographer of Speaking Folklore*, în „American Anthropologist", 66 (1964), p. 71.

O altă funcție frecventă, poate cea mai des întîlnită, este cea constatativă. Povestirea *Întîmplările lui Păcală* are drept concluzie două proverbe: „Păcală înțelese, însă cam tîrziu, că *a se lua după gura lumii este a da în prăpastie. Pînă nu se lovește cineva cu capul de pragul de sus nu vede pe cel de jos*" (I, 392, 183 — 185). Uneori funcția constatativă se realizează prin sistemul întrebare—răspuns: „*Ce-i trebuie chelului? Tichie de mărgăritar!*" (I, 156, 84 — 85) — spune unul dintre personajele basmului *Zîna munților* despre o slujnică care dorea să se plimbe. O zicală alcătuită numai din trei cuvinte, dintre care două la fel, este introdusă prin «„vorba ăluia", *Vorba vorbă aduce*» (II, 28, 6). Tot o funcție constatativă, fiind plasată în final, ca o concluzie, îndeplinește parimia *Obraznicul mănîncă praznicul*, care apare în două povestiri. Cu acest proverb se încheie următorul text din *Viața și faptele lui Vlad-vodă Țepeș*: „Așa este croită lumea asta de la făptuirea sa și așa va rămînea! Cel ce este bun de gură, asupritor și neluător în seamă, dă drepturile altuia, este bine văzut și pus în capul bucatelor, cum se zice, iară cel smerit, deși ascuțit la minte, însă cu crucea în sîn, totdeauna este dat după ușă și puțin socotit. Adecă cum spune zicătoarea: *Obraznicul mănîncă praznicul*" (II, 282, 147 — 152). În același fel este prezentată comparația între unguri („care mănîncă praznicul") și români, în Ardeal.

Cea de-a doua poveste este *Mierloiul și scatiul*, cu caracter moralizator, care se încheie cu întrebarea retorică a autorului: „Ei apoi nu e sfîntă zicătura românului care glăsuiește: *obraznicul mănîncă praznicul*" (II, 158, 68 — 69), completată de opinia povestitorului referitoare la societatea vremii lui, în care trebuie să fii obraznic pentru a răzbi.

O altă poveste despre Vlad Țepeș îi oferă posibilitatea autorului să folosească o nouă zicătoare. Un călugăr grec, aflat în permanentă neînțelegere, datorită lui, cu un preot român, este invitat de domnitor pentru a afla atmosfera din țară creată de măsurile sale. Dîndu-și seama că lucrurile nu se prezintă așa de bine cum încerca să le înfățișeze, plin de viclenie, călugărul, Vodă poruncește să fie ucis. „Se vede — comentează povestitorul — că știa el ce știa: căci și zicătoarea spune că *soarele de e soare și tot nu poate să încălzească lumea toată*" (II, 295, 204 — 206). Snoava *Astronomul, doctorul și țăranul*, în care un țăran a prezis stricarea vremii pentru că porcii purtau paie în gură—fiind contrazis de specialist —, se încheie cu enunțul paremiologic adresat de astronom doctorului, cînd și-a dat seama că amîndoi au greșit în pronosticurile lor: „ — Aide, mă încolo [. . .] aici nu e treabă, că *nu plătim cît o ceapă degerată unde și porcii sînt astronomi*" (II, 54, 68 — 70). Adaosul marchează transformarea expresiei în ceea ce am numi un metaproverb.

Snoava *Cîte-n varză* relatează o întîmplare prin care un om îl dezvață pe cuscrul său de obiceiul care o făcea pe noră să se scoale de la masă fără să mănînce. În final, acesta își recunoaște greșeala, spunînd: „*Cine o mai face ca mine, ca mine să pață*" (II, 105, 240 — 241). La funcția constatativă se adaugă una de resemnare și, în același timp, de prevenire pentru alții. O altă snoavă relatează întîmplarea unui țigan care, auzind zicala *ban la ban trage*, leagă o para cu ață și o aruncă pe fereastra visteriei, dorind să-și umple chimirul ce-l ținea la îndemînă. Pînă la urmă ața se roade și banul îi cade în visterie, ceea ce îl determină pe țigan să cugete: „Adevărat, *banul la ban trage*; adică cei ma.

puțini la cei mai mulți; vezi asta nu mi-a venit în gînd, pînă n-am văzut-o cu ochii mei" (II, 150, 17 — 19).

Numeroase enunțuri aforistice se întîlnesc în povestirea *Istoria lui Ștefan Vodă cel Mare și Bun*, publicată inițial în „Convorbiri literare" (XII, nr. 6, 1878) și avînd ca mențiune „alcătuită după înțelegerea poporului de un culegător-tipograf". Într-o situație mai grea, domnitorul solicită sfatul bătrînilor, deoarece el „îndreptează calea tinerilor spre bine". Iată textul:

„Unul din boierii de față zice:

—. Mărite doamne, *tinerii cei harnici pentru bătrînețe odihnite și lăudate.*

Altul zise:

— *Întrebarea și sfatul bătrînilor limpezește calea tinerilor și fac pe împărați să domnească fără multă greutate.*

Spătarul cel mare adaugă:

— Luminate doamne, *războaiele cele cu bună tocmeală fac pe împărații cei tineri să ajungă mari, și la bătrînețe se bucură de ostenelile lor.*

Un căpitan de panțiri spune:

— Cinstită fie luminata față a măriei-tale! Dacă domnul ar voi să țină samă de nevrednicul meu sfat, aș cuteza să-l îndemn a nu aștepta pe vrăjmaș să cadă peste noi; ci mai bine *să ne facem ochii patru*, să fim pururea gata de război, ca *să putem tăia* dușmanului *apa de la moară.*

Altul mai zise:

— Vrăjmașul nu trebuie lăsat pînă nu-l vom răpune, căci *pe cine nu-l lași să moară, nu te lasă să trăiești*" (II, 216 — 217, 142 — 162).

În urma înfrîngerii oștirii lui Mateiaș de către moldovenii lui Ștefan cel Mare, Mateiaș reușește să scape cu viață fugind peste munți. Autorul comentează întîmplarea printr-un proverb cu valoare constatativă, avînd și o funcție de sfătuire: „Adică, *fuga e rușinoasă, dar la urmă e sănătoasă*" (II, 221, 347). Înfruntarea dintre Radu-Vodă și Ștefan cel Mare, dintre oștenii aparținînd aceluiași neam, este deplînsă de autor care își exprimă sentimentele prin folosirea unui enunț paremiologic: „*Cînd pizma și răutatea își vîră coada printre frați, vai de casa aceea!*" (II, 224, 463 — 465). Pentru a-i înfrunta pe turci, Ștefan cel Mare solicită ajutorul craiului polonez Cazimir, care „își ceru iertăciune că nu poate, dară zicea că a trămis la sultanul un sol de pace. *Vorbă să fie, că tîrgul se face*" (II, 233, 834 — 835). Declarația de vasalitate a lui Ștefan cel Mare față de regele polonez Cazimir în vederea unui ajutor armat împotriva turcilor, pentru a nu mai păți ca înainte, este motivată de autor printr-o parimie: „Acesta [= Ștefan cel Mare], ca unul ce nu-și înclinase fruntea înaintea turcilor ce îngrozise lumea, se înduplecă *a se face frate cu dracul pînă va trece puntea*" (II, 239, 1112 — 1114). Funcția constatativă este dublată de una de resemnare, deocamdată, și de sfătuire pentru alții. În aceeași povestire, atunci cînd Ștefan cel Mare,înfrînt într-o luptă cu turcii, solicită mamei sale să-i deschidă poarta Cetății Neamțului, aceasta îi răspunde printr-o parimie cu valoare constatativă, dar, avînd în vedere situația sa, și de prevenire: *Pasărea în cuibul său moare* (II, 236, 966) — variantă a zicalei *Pasărea pe limba ei piere.*

În povestirea *Negustătorul și chirigiul*, zicala *Lesne e a zice, anevoie a face* (II, 144, 47), cu evidentă funcție constatativă, este folosită de

negustător pentru a-și exprima scepticismul atunci cînd chirigiul îi promite că-l va trece printr-o pădure în care putea fi atacat și prădat de tîlhari. „*Mila de la c pilul de suflet, ca umbra de mărăcini, povestea ăluia* (II, 121, 84 — 85) constată autorul, atunci cînd șarpele nu vrea să părăsească gîtul omului care îl înfiase.

În basmul *Zîna zînelor* (povestit de un puitor de hîrtie la presa tipografică), trei drăcușori care se certau pe o moștenire sînt întrerupți de fiul unui împărat : „*Ceartă fără păruială, ca nunta fără lăutari*", „ — *Se lovi ca nuca în perete* și vorba ta, iacă [. . .]". „*Dară noi nu ne certăm, ci numai ne sfădim*" (I, 181, 141 — 143) îi ripostează, tot aforistic, cei trei drăcușori. Comparația *ca nunta fără lăutari* constituie partea a doua a mai multor proverbe. Povestitorul notează această variantă mai puțin cunoscută.

În unele situații, contextul este cel care explică utilizarea proverbului respectiv : „ — Fiul meu, azi *toți au lucrat. — Toți să mîncăm*, mamă, zise el vesel. Femeia, care văzuse că *cine nu lucrează* în casă la ei *nu mănîncă*, pune bunăvoință, ascultă pe soacră-sa și în puțin timp are o mare bucurie cînd vecinele se miră de fericita ei schimbare și de aplecarea ce avea pentru orice se numea regulă" (I, 376, 43 — 68). Într-o altă povestire, mezinul de care au rîs frații mai mari, atunci cînd își aflase drept logodnică o broască țestoasă (de fapt, o tînără ce fusese blestemată să rămînă în această condiție pînă cînd un pămîntean o va cere în căsătorie), își spune : „*Să vedem că cine rîde mai la urmă, rîde mai cu folos*" (I, 35, 111 — 112). Pentru moment, parimia ilustrează resemnarea, dar funcția principală este constatativă. În *Lipitura casei*, la masa pregătită pentru ibovnic, soția n-are încotro și îl invită pe bărbatul ei. Autorul comentează : „Aici s-a adeverit cuvîntul : *nu e pentru cine se gătește, ci pentru cine se nimerește*" (II, 172, 74 — 75). Despre o familie săracă, povestitorul spune că „*se ținea*, vezi, *norocul după dînșii ca pulberea după cîini*" (I, 146, 8 — 9). Ca o concluzie la *Povestea lui Ștefan-Vodă și a credinciosului său Nouraș*, care narează sfîrșitul tragic al tînărului și frumosului Nouraș înjunghiat de Ștefan-Vodă ca urmare a unei bănuieli strecurate în sufletul marelui domn de un invidios, apare enunțul aforistic următor : „*Zavistiei trebuie să i se strivească capul ca la un șarpe veninos, de cum începe a și-l ridica ; Zavistnicul și pizmătărețul trebuie stinși de pe fața pămîntului, ca nici de nume să nu li se pomenească*" (II, 258, 97 — 100).

Proverbele cu funcție de caracterizare sînt folosite în cele mai variate împrejurări, fie că e vorba de un om harnic, de unul sărac sau de un nebun, fie de o femeie necinstită : „Ion era un om cinstit și harnic nevoie mare. *Avea la mînă o adevărată brățară de aur.* [. . .] *Unde punea el mîna punea și Dumnezeu mila*" (II, 109, 1—2) ; „*după ce e sărac, apoi e și cu nasul pe sus*", spune un țăran bogat despre altul sărac, pentru a argumenta vina acestuia (își făcuse o groapă mare pentru bordei și în ea căzuse o vacă a bogatului) (I, 147, 43 — 44) ; „Dar povestea zicătoarei românești : *pe nebun nici să-l ocărești, nici să te ocărască, că te spune la lume*" (II, 275, 111 — 112) ; „se logodise cu o leică, muieruscă d-alea, care *ziua fuge de bivoli iar noaptea îi apucă de coarne*" (II, 57, 8 — 9).

O snoavă care constituie un macrocontext pentru explicarea unui proverb este cea despre o vulpe și un cocor, căzuți în curse puse de

vînător. Deși vulpea se lăudase că știe o sută de meșteșuguri, este omcrîtă de vînător, în timp ce cocorul reușește să scape. Concluzia este concentrată în enunțul *omul cu multe meșteșuguri adesea moare de foame* (II, 112, 61 — 62).

În basmul *Ileana Sînziana*, parimiile sînt folosite de un împărat pentru a comenta ironic încercările nereușite ale fetei mari (*nu toate mușlele fac miere*: I, 16, 102 — 103) sau ale celei mijlocii (*nu se mănîncă tot ce zboară*: I, 17, 117 — 118) de a pleca să slujească pe marele împărat căruia îi era vasal.

Pe lîngă funcțiile fundamentale: constatativă, explicativă, caracterizatoare și argumentativă, proverbele au și unele funcții secundare [30], dintre care, în basmele lui Ispirescu, cea mai des întîlnită este funcția de sfătuire. Cîteva exemple vor fi edificatoare în acest sens. Astfel, calul cel năzdrăvan îi spune fetei de împărat și lui Făt-Frmos, atunci cînd aceștia doreau să se întoarcă imediat acasă: „— O! o! *cine se pripește se pîrlește*" (I, 164, 238 — 239). În *Bărbatul cel harnic*, soacra îi înșiră tinerei sale nurori ce are de făcut și strecoară în cele spuse proverbul: „*Niciodată să nu zici: lasă că treaba asta o fac mîine*" (I, 376, 54 — 55). O funcție de sfătuire, dublată de una de prevenire, are proverbul următor introdus într-un distih: „S! s! s! tăcere, tăcere./*Cine spune multe piere*" (I, 380, 85 — 86). Una din întîmplările lui Păcală are drept concluzie un proverb cu funcție de amenințare: „să te duci de la mine, căci *pîine și sare p-un taler cu mine nu mai mănînci*" (I, 389, 89 — 90).

În basmul *Măzărel-împărat* întîlnim un dialog interesant, avînd la bază numerele de la unu la nouă. Pentru fiecare număr întrebarea este aceeași. În privința răspunsurilor, cu excepția celui de la prima întrebare, toate celelalte sînt enunțuri paremologice: „— *Doi ochi în capul omului bine vede*"; „— *Unde sunt trei fete mari în casă, coada să nu-ți bagi*"; „— *Carul cu patru roate bine îmblă*"; „— *Palma cu cinci degete bine te izbește*"; „— *Fluierul cu șase găuri bine răsună*"; „— *Unde sunt șapte frați să nu te amesteci în trebile lor*"; „— *Plugul cu opt boi bine răstoarnă țelina*"; „— *Unde sunt nouă fete mari, casa rămîne nemăturată*" (I, 351, 151, 155, 159, 163, 173, 177, 181, 185).

În lumea basmelor lui Petre Ispirescu, toate personajele spun proverbe: împărați, feciori sau fete de împărați, boieri, slugi, țărani, țigani, draci, calul năzdrăvan, zmei și mai ales povestitorul. De fapt, în *Caietul de însemnări personale*, sub data de 30 sept. 1866, citim: „Bine zice proverbul bătrînilor noștri: *Pînă nu bagi în plug cu omul nu poți să-l cunoști cine este*. Experiența mi-a probat cît este de adevărat acest proverb", urmînd un șir de sfaturi pe care le adresează, în scris, copiilor săi care erau încă mici.

În *Cîteva nevinovate băgări de seamă*, datate martie 1866, Petre Ispirescu este indignat de faptul că unii tineri din vremea sa dau un înțeles diferit unor cuvinte adevărat populare și chiar Delavrancea cade în acest păcat, și ca urmare „acestuia ne încumetăm a-i zice: *Ori te poartă cum ți-e vorba, ori vorbește cum ți-e portul*" (II, 658). În însemnările sale de călătorie, cuprinse sub titlul *Din poveștile unchiașului sfătos*, pornind

[30] Cf. Wolfgang Mieder, *Das Sprichwort in des deutschen Prosaliteratur des neuzehnten Jahrhunderts*, München, Wilhelm Fink, 1976, p. 7 — 16.

de la proverbul *Pînă nu dai cu capul de pragul de sus, nu vezi pe cel de jos*, Petre Ispirescu pledează pentru cunoașerea acestor perle ale înțelepciunii populare — o zestre prețioasă a celor pățiți : „E bine să ție cineva seamă de poveștile cele înțelepte ale strămbunilor, căci dacă nu, se pune în primejdie de a face încercările ce alții au întîmpinat înaintea noastră, și nu ne putem folosi de poveţele lor" (II, 537, 522 — 526).

Un alt aspect al activității lui Petre Ispirescu îl constituie colecționarea proverbelor. A publicat o parte (445 de unități paremiologice) la sfîrșitul culegerii de basme din 1872. Reluînd încercarea lui I. C. Hințescu de a realiza un corpus al acestei specii folclorice, publică în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie" din 1883 o primă parte din acest bogat material, pînă la litera C (cîrtiță) : „Ca să înlesnesc tuturora acelor ce vor voi a se ocupa în acel mod științific cu proverbele românilor". Din nefericire, moartea a întrerupt acest ambițios proiect. Aici el va cita 268 de proverbe din I. C. Hințescu, dintr-un număr de 763 de tipuri, pe un total de 1727 de rînduri. Ispirescu are meritul de a cita mai multe variante pentru un tip, unele cu mici diferențe, și de a indica sursa.

Bibliografia cuprinde 27 de izvoare tipărite, ordonate alfabetic. Sînt indicate o serie de opere literare aparținînd lui Vasie Alecsandri, Nicolae Filimon, B. P. Hasdeu, Ion Heliade Rădulescu, Costache Negruzzi, Al. I. Odobescu, D. Țichindeal. Un loc de seamă îl ocupă Anton Pann, pe care îl consideră „cel dintîi care a publicat proverbe la noi". De asemenea, a utilizat revista „Convorbiri literare", din care a selectat texte paremiologice aparținînd lui Eminescu, Creangă, Caragiale, Slavici, Iacob Negruzzi ș.a., precum și publicația „Columna lui Traian". La acestea se adaugă colecțiile lui Hințescu, Jipescu și voluminosul manuscris al vornicului Iordache Golescu, precum și volumele sale anterioare, citate sub pseudonimul „un culegător-tipograf".

În colecție proverbele sînt ordonate alfabetic, după prima literă a primului cuvînt, inclusiv particula verbelor date la infinitiv. În cadrul fiecărei litere, sînt așezate în primul rînd „proverbele sau zicătorile pe care le-am auzit de la popor", punînd accentul pe autenticitate, urmează cele extrase din Dicționarul Academiei (Laurian și Massim) și apoi cele excerptate din autorii menționați și în bibliografie. Astfel, sub proverbul cules de el *Cînd are omul să dea de vro nevoie, aleargă după dînsa, dacă este înaintea lui, iar dacă este înapoi o așteaptă ca să-l ajungă* sînt menționate următoarele texte : „Cînd este să dai peste păcat, dacă este înainte te silești să-l ajungi, iar dacă este în urmă, stai să-l aștepți" (Creangă în „Convorbiri literare"); „cînd e omului să-i vie/vreun rău fără să-l știe/, Or zăbovește/Pînă-l zorește/Or dă fugă/să-l ajungă" (Pann, *Povestea vorbei* și Hințescu); „De este nevoia înainte silești d-o ajungi, de este în urmă o aștepți să vie (Iordache Golescu — manuscrisul) (II, 507, 1371 — 1384).

În concluzie, Petre Ispirescu este un scriitor în opera căruia limba populară, îndeosebi locuțiunile, expresiile și proverbele, ocupă un loc bine definit, care îi conferă o notă aparte.

MARIA MANOLESCU

MIHAI RĂDULESCU

Anul acesta [1989], al sărbătoririi lui Ion Creangă, se cuvine să ne amintim de dragostea unei graficiene, acum în vîrstă de 92 de ani, născută la 15 august 1897, pentru autorul *Amintirilor din copilărie*. Ea a elaborat zece xilogravuri (semnate Maria Manolescu Bruteanu; ulterior artista a renunţat la cel din urmă nume), sugerînd Editurii Cartea Românească o ediţie a *Amintirilor*, pentru bibliofili, ce s-a realizat în 2000 de exemplare, în 1932. Imaginile cărţii sînt completate, pe copertă, cu reproducerea unui ulei reprezentînd *Bojdeuca lui Creangă*, de un pictor al cărui nume nu este comunicat; cu o gravură în lemn, portret al scriitorului, semnată: K; cu un alt portret, schiţă în peniţă de D. Stoica, înfăţişîndu-l pe *Diaconul I. Creangă*.

Planşele cu xilogravuri menţionate interpretează următoarele texte: 1. „. . . şi pe urmă şedea cu mîinile la ochi şi plîngea ca o mireasă . . .''; 2. „Aiştia-s mînzii popii, fiule!''; 3. „Eu cu Dumitru însă, o duceam într-un cîntec, strîngînd viorele şi toporaşi . . .''; 4. „Iar după ce se aprindea opaiţul şi tata se punea să mănînce, noi scoteam miţele de prin ocniţe şi cotruţă . . .''; 5. „Şi mă băgam în ochii moşneagului, şi făceam un tărăboi, de se strînsese lumea ca la comedie . . .''; 6. „Mămucăi, iacătă-mă-s''; 7. „. . . şi svîrr! cu pravila cea mare după călugări''; 8. „Apoi zvîrle potcapul deoparte; şi la joc davalma cu noi, de-i pălălăiau pletele''; 9. „— Sai, Zaharie, că se face moarte de om în casa asta . . .''; 10. „. . . cum eram în căruţă, ne acoperim peste tot c'un ţol . . .''.

Anterior, Maria Manolescu ilustrase nuvela *Gazda* de Dostoievschi, lucrările fiind expuse şi vîndute la Viena. Era o operă a tinereţii studioase de la Frauen-Akademie din oraşul amintit (1919 — 1923), ceea ce nu a micşorat căldura elogiilor din „Neue Freie Presse'' ale cronicarului publicaţiei austriece, Adalbert Franz Seeligmann. Înclinarea plasticienei pentru alb—negru, studiile de specializare efectuate sub îndrumarea directă a rectorului academiei, profesorul şi gravorul Christian Ludwig-Martin, au condus-o la deprinderea tehnicilor gravării cu acul, în aquaforte, aquatinta, vernilul moale, gravarea în lemn, desenul în creion şi peniţă, laviul. Timp de trei sferturi de veac, extrem de rareori s-a simţit atrasă de culoare, izbutind—cu mijloacele cele mai aspre —, să atragă sufragiile unor condeie ca acelea ale lui Victor Ion Popa, N. Tonitza, Ştefan I. Nenițescu, Tache Soroceanu, Ion Frunzetti, Ionel Jianu, G. Oprescu, Miron Radu Paraschivescu, Petre Comarnescu, Radu Ionescu, Barbu Brezianu şi ale multor altora.

Ne oprim astăzi asupra operei sale de o viaţă deoarece, alături de teme alegorice (*Mila*, *Sărăcia*), de cele muzicale (*Salomeea*, ilustrarea pieselor de J. S. Bach *Păstrăvul*, *Păsările*, *Carmina Burana*, cele peste o sută de schiţe reprezentînd orchestra filarmonică „George Enescu'' sau grupuri camerale, portretele multor soliști şi dirijori — dintre care am reprodus cîteva în *Artiştii pe podiumul „Ateneului Român''*. 1. *George Georgescu*, în „Muzica'', nr. 7, iulie 1987 şi *Imagini plastice reprezentînd muzicieni pe podiumul „Ateneului Român''*. 2. *Constantin Silvestri*, în „Muzica'', nr. 8, august 1987), alături de peisaje şi scene de muncă, Maria Manolescu, o mare amatoare de drumeţie, s-a oprit mai ales asupra momentelor din viaţa rurală, obiceiuri şi tradiţii populare, într-o imensă cantitate de lucrări ale căror interes şi fior estetic lasă suficient loc şi curiozităţii etnografice a autorului. Mapele sale de crochiuri, desene şi gravuri, rezultate ale consemnării spontane sau ale pretenţioasei elaborări posterioare, constituie un corpus vizual de folclor românesc. Exactitatea documentară lipseşte; şi ea ar dăuna artei; în schimb, Maria Manolescu ne oferă viaţă şi mişcare sensibilizată, clipa unică în care artistul a vibrat în faţa autenticului şi a ritmurilor ce organizează liniile semenilor, conform cu activităţile şi trăirile lor cele mai intense.

Vom adăsta în faţa cîtorva lucrări de Maria Manolescu (din colecţia prof. dr. Delia Muntean şi a autorului acestor însemnări).

★

Goana peniţei muiate în tuş surprinde şase dansatori — perechi —, bărbaţii cu clop, cu spete late, bine munciţi, bine hrăniţi, unul cu briu, altul cu abdomen vînjos, trei la număr,

și tot pe atîtea tinerele nurlii și durdulii, cu capul descoperit, cu părul nădușit, zburînd aiurea, din vîrtejul bătutei pe care o mînă de la stînga la dreapta, voinicește, și care îi tîrăște. Cum hora este mică, fiecare e dator să-și sucească umărul altfel decît vecinul său, pe măsura unui pas, trage înlănțuirea de feciori altminteri decît înaintașul său și decît cel de pe urmă-i. O fată, cu fusta la o palmă sub genunchi, sumețită de rotirea la spate, a pornit-o cam cu fața înainte, călcîiul i s-a înălțat; simți cum îi joacă sînii și pîntecul; i se arcuiesc obrajii de zîmbet. Flăcăul din fața ei aproape că revine cu pieptul spre centru, pe cînd șoldurile-i o dată pornite, țintesc drept, aproape de-a curmezișul față de torace; un picior a zvîcnit în aer, laba îi vibrează căutînd iarăși colbul, să-l zdrobească.

În dreapta, așezat pe o blană, picior peste picior, un om nu prea îmbrăcat de duminecă, cam mototolit, cu spinarea vlăguită, poartă pălăria veche, cu boruri largi, pe spate, astfel încît rădăcinile coamei i-au rămas la vedere. Este încălțat cu cizme hărtănite, înalte pînă la jumătatea gambei, lărgite de la glezne în sus, înnodate neglijent, cu șireturile atîrnînd pînă peste bombeu. Cîntă, cu ambele mîini ridicate către gură, dintr-o trișcă. Frumos n-a fost el niciodată, necum acum, cînd gîndul îi este furat de zbănțuielile degetelor uscate. Pielea de pe frunte, adunată în brazde la rădăcina nasului, ochii zbanghii, carnea obrajilor gălbejită și tăiată adînc de vîrstă; doar privirea de vulpoi strecoară în încordare un ceva bine sulemenit, de satir sătesc și de solomonar cu gînd ascuns și putere de la ducă-se pe pustii asupra celor porniți roată, la îndemnul și ispita lui, să se smulgă cu veselie și neștiință din lumea albă către cine știe ce prăpăduri și risipiri de dincolo de hotarul văzutului.

★

În ograda socrilor mari s-a încins hora bătrînilor. Pe prispa casei, cuibărite în fund la dreapta, la o masă, întîrzie doi săteni; mama mirelui sau vreo femeie de ajutor zăbovește lîngă ei, în picioare, cu priviri visătoare și o mînă odihnind în șold; cercetează dindărătul unui stîlp jucătorii cu vîrste amestecate, cu șale țepene sau mai ușor încovoiate înainte; stăpînii acestor șale dureroase își ascund beteșugul, prefăcîndu-se a trage șarpele mișcător al danțului către un pas mai vioi; unii împing; alții bat talpa mărunt; aici umărul atinge umărul; dincolo bărbia s-a înclinat îndîrjită, să urmărească răsucirile pantofilor. De o parte a ghemului omenesc ce se desface și se strînge ca burduful unei armonici, poarta înaltă, cu acoperiș șindrilit, ardelenească. De astălaltă parte, un tînăr adăstat, cu borul peste sprîncene și mîinile în buzunare; judecă și cumpănește peste umăr, cît îi este bunicul de ager.

Ca o coloană, la capătul din stînga al imaginii, avînd înapoia sa o șură, un alt tînăr întoarce ceafa tropăitorilor. Sprîncenele, prelungindu-i-se, din încrîncenare, în linie dreaptă, îi întunecă ochii îngustați: două dungi amare. Colțul gurii i-a căzut. Brațele i-atîrnă de greutatea pumnilor abia destinși, pe lîngă trupul din care s-a scurs vlaga: i s-a mărîtat fata la care rîvnea fără să i se fi mărturisit.

Pe spatele acestei coli de hîrtie, schițarea, din apropiere, a cîtorva siluete compunînd aceeași imagine: baba sprijinită de stîlpul prispei, pe care — aici — l-a luat în brațe, pe cînd cu arătătorul dreptei își scarmănă o zgaibă de sub buză. O tînără cu pruncul în brațe, așezată pe o bancă; capul îi este acoperit de o năframă, iar pieptul învelit în bundiță. Un bătrîn, văzut dinapoi, cu palmele împreunate și degetele abia strîngîndu-se, cu ceafa puternică și lipsită de peri, vorbindu-i altuia care își pleacă ușurel urechea să-i audă mai limpede șoapta. Profilul unui al treilea, cu mustăcioară, un om numărînd vreo patruzeci de ierni. Ca și cînd camera de luat vederi ar propune cîteva prim-planuri ale celor de pe marginea horei.

★

Tuturor acestor dănțuitori le cîntă, din alt desen în peniță, cu contururi stranii — prin accentuarea cu umbre în laviu cenușiu — o partie compusă dintr-un ins îndîrjit asupra unei tobe mari, înclinat către trupul cu piepți lați ai acesteia, parcă rostogoliți, izbind ritmic, să-ți ia auzul, și urmărindu-și, simultan hipnotic și hipnotizat, tovarășii orînduiți de-a-n picioarelea la dreapta sa, șase care va să zică, toți cu capetele acoperite pleoștit, cîntînd din „clanarete", zurlii, înfocat. Atîta le este de tocat jocul falangelor, atîta putere se adună în plămînii lor, că trupurile înseși le pier, roase de muzica sorbitoare de sînge și viață. Celui de al treilea i-au dispărut labele picioarelor; celui de al patrulea, fluierele pînă la genunchi; . . . ; ultimului abia de i se mai zăresc brîul și umerii, pe cale să se facă nevăzuți: se prefiră-n muzică rotocolită, mai subțire ca fumul, și atîta tot. . .

★

Părăsim lumea creată de Maria Manolescu, ilustratoarea operei lui Creangă, nădăjduind în sporul pe mai departe și în creșterea acestui univers singular în plastica românească.

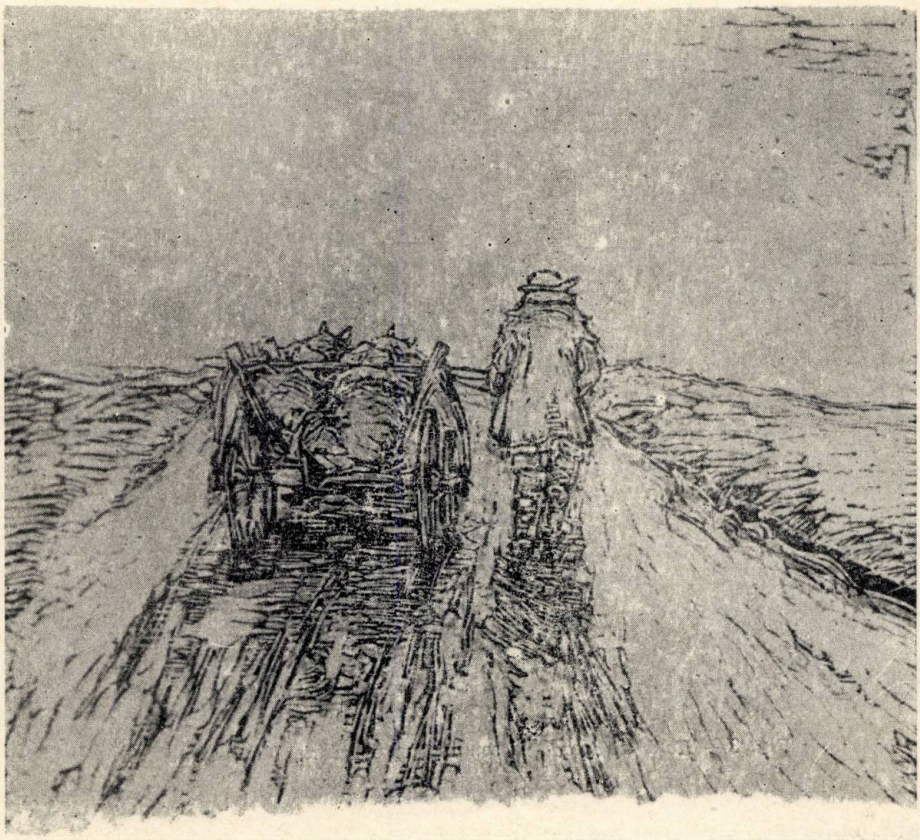


Fig. 1—Xilogravură de Maria Manolescu—ilustrare a textului din *Amintiri din copilărie* de Ion Creangă: „. . . *cum eram în căruță, ne acoperim peste tot c-un fol. . .*".

Fig. 2 — *Horă cu lăutar,* desen în tuș de Maria Manolescu.

Fig. 3 — *Horă în ogradă,* desen în tuş de Maria Manolescu.

Fig. 4 — Schiţă în tuş de Maria Manolescu prezentînd amănunte ce n-au fost reţinute în *Horă în ogradă.*

Fig. 5 — Desen în tuș (peniță și laviu) de Maria Manolescu : *Partie de lăutari.*

DEFINIȚII ALE PROVERBULUI ȘI ZICĂTORII

DUMITRU STANCIU

Dacă în privința terminologiei nu s-a ajuns încă la un consens, referitor la definiția proverbului punctele de vedere sînt și mai divergente. Din noianul de definiții vom selecta doar cîteva, pentru că oricîte am omite, în nici una proverbul nu va fi exclus din sfera creației folclorice, încît înclinăm să credem că opiniile cercetătorilor diferă cu privire la lucrurile neesențiale. Există o preferință pentru definiții metaforizate care, orice s-ar spune, sînt mai atrăgătoare.

Omnis definitio periculosa est. O definiție rămîne însă o operație logică și strict necesară în dezvăluirea conținutului proverbului cu ajutorul genului proxim și a diferenței specifice, așa cum o cer regulile acestei operații, adică să conțină totalitatea trăsăturilor caracteristice ale proverbului.

O încercare de definiție științifică a fost făcută de Aristotel (384 — 322 î.e.n.): *Proverbele sînt fragmente ale unei înțelepciuni foarte vechi, scăpate din naufragii și din ruine datorită scurtimii lor și justeței sensului lor.* Menționarea definiției lui Aristotel îi oferă lui Gabriel Gheorghe, în prefața la *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, București, 1986, p. 19, prilejul să constate că proverbele sînt tot atît de vechi ca și limba și că nici un proverb nu are un autor cult, chiar dacă este atestat în opera unui scriitor (vezi în acest sens și *Probleme de terminologie*). Procesul invers însă se poate susține. Un proverb a putut fi modificat în maximă și a circulat sub numele unui autor. Chiar proverbele lui Solomon din Biblie nu-i pot aparține acestuia, deși ele au fost vehiculate de-a lungul secolelor sub numele lui.

Aproape toate definițiile care s-au dat proverbului menționează apartenența acestuia la genul scurt și, în consecință, și definiția care se formulează pentru proverb caută să respecte această caracteristică. Lui Homer i se atribuie o astfel de formulare metaforică: *Proverbele sînt cuvinte înaripate.* Lordul Russell, mai aproape de timpul nostru, consideră că *Proverbul este spiritul unuia și înțelepciunea tuturor.* Mircea Duduleanu, în *Munca reflectată în proverbele lumii*, București, 1972, p. VII — VIII, menționează 13 definiții literaturizante. Le vom reproduce în continuare, grupîndu-le după criteriile care stau la baza formulării lor. Astfel, definiții care includ criterii sociologice: *Proverbele sînt copiii experienței*; *Proverbul este o scurtă maximă bazată pe o lungă experiență*; filozofice: *Proverbele sînt compendiul adevărurilor umane*; *Proverbul este un adevăr moral restrîns la cea mai simplă exprimare*; *Proverbele sînt medaliile pe care popoarele gravează înțelepciunea lor*; *Proverbul este o exprimare a filozofiei practice*; *Proverbul este spiritul unuia și înțelepciunea tuturor*; *Proverbele sînt adevărate nestemate ale gîndirii poporului*; etice: *Întregul bun-simț al omenirii se află în proverbe*; *Ce sînt proverbele dacă nu vocea poporului, redată popular, printr-un discernămînt popular, ceea ce le dă greutate și măsură* și, în sfîrșit, literaturizante, adică metaforizante: *Proverbele sînt cuvinte înaripate*; *Proverbele sînt lămpile cuvintelor*; *Proverbele sînt cărțile de aur ale popoarelor.*

Pe lîngă acestea mai putem adăuga și definiția lui Mihai Eminescu: *Abia-nțelese, pline de-nțelesuri*, sau, în *Epigonii*, atunci cînd îl caracterizează pe Anton Pann și evidențiază, în același timp, agerimea proverbului: *S-a dus Pann, finul Pepelei, cel isteț ca un proverb.* De asemenea, mai trebuie menționată și formularea fericită aparținînd folcloristului finlandez Matti Kuusi: *Monumenta humana.*

Cînd este vorba de o definiție științifică asupra proverbului trebuie să-l citățm pe cunoscutul paremiolog Archer Taylor (1890 — 1973), care, în faimoasa monografie *The Proverb*, Cambridge, Mass., 1931, republicată în mai multe ediții, recunoaște dificultatea unei astfel de operații și pretinde că în întreaga sa operă n-a făcut altceva decît să definească proverbul. Aceasta înseamnă că marele paremiolog nu era satisfăcut de definițiile date pînă la el. Și avea destule în acest sens și în primul rînd pe cea a lui Erasmus (1466 — 1536): *Proverbul este un scurt enunț cu caracter universal care uimește printr-o formulare distinctă de vorbire obișnuită* sau pe a lui Cervantes (1547 — 1616). Personajul Sancho Panza din cunoscutul roman *Don Quijote* folosește un mare număr de proverbe pentru a marca prin aceasta că discursul său cuprinde reflecții populare pe care Cervantes le consideră . . . *scurte propoziții sau fraze în care este concentrată o lungă experiență.* Profesorul Mihai Pop ne asigură că această accepție a cuvîntului proverb, *scurtă formulă verbală a reflecțiilor populare înțelepte*, a rezistat peste vreme.

În amănunțime, problema definiției proverbului este discutată cu competență în două lucrări de dată relativ recentă: Cezar Tabarcea, *Poetica proverbului*, București, 1982, p. 70

— 84 și Const. Negreanu, *Structura proverbelor românești*, București, 1983, p. 29 — 43. Primul autor ambiționează și o definiție proprie : *Proverbul este un enunț lingvistic cu o structură logico-semantică fixă, care întrerupe discursul în care este înglobat pentru a se referi metaforic la o situație care determină enunțarea acestuia sau la un segment al discursului.* Cu toate că pleacă de la criterii științifice, formularea este prea complicată ca să fie reținută.

Pentru că ne aflăm de data aceasta cu proverbul pe terenul lingvisticii, vom mai cita o altă definiție, mai puțin prolixă, a Elenei Slave în *Organizarea sintagmatică și semantică a proverbelor*, din ,,Probleme de lingvistică generală", V/1967, p. 174 : *Proverbul e o combinare sintactică al cărei nivel simplu e propoziția și ale cărei elemente sînt folosite într-o accepțiune specială, cu valoare de ansamblu simbolic.* Un alt lingvist, Chaïm Perelman, în *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, 1970, este mai tranșant cînd categorisește proverbul . . . *drept cliseu și ca pe un fapt care exprimă un eveniment particular și sugerează o normă* (cf. și C. Negreanu, *op.cit.*, p. 31).

Folcloriștii au sesizat natura complexă a proverbului în cadrul celorlalte specii ale literaturii populare și de aceea au apelat la lingvistică, care și ea, la rîndul ei, își caută fundamentele în epistemologia științifică. Astăzi este de neconceput un studiu paremiologic fără perspectivă interdisciplinară. Pînă atunci însă vom mai urmări cîteva contribuții românești la definirea proverbului și zicătorii.

G.Dem. Teodorescu (1849 — 1900), în cunoscutul studiu *Cercetări asupra proverbelor române*, București, 1877, are cîteva referiri care pot fi luate drept încercări de definiție a proverbului, deși scopul scrierii nu este acesta : [. . .] *toate proverbele propriu-zise se exprimă prin ceea ce se cheamă metaforă, limba firească, care oglindește tinerețea de vîrstă a unui popor*, p. 60 ; *Căci nu numai baladele* [. . .], *ci și proverbele, ghicitorile și jocurile sînt glasul duios al poporului*, p. 107.

Mai preocupat de originea și definiția proverbului se arată B. P. Hasdeu (1838—1907), care în *Etymologicum Magnum Romaniae* îl definește astfel : *Proverbul, care nu este în principiu decît concluziunea unei povestiri, persistînd chiar atunci cînd însăși povestirea s-a uitat de demult, își are originea dentîi în deceu și apoi în fabulă ca produs direct al deceului* (cf. ediția Gr. Brâncuș, vol. III, 1976, p. 280).

Moses Gaster (1856 — 1939), care se ocupă și de proverbe și zicători în *Literatura populară română*, 1883, p. 197 — 223, vede în ele [. . .]*înțelepciunea popoarelor, rodul inteligenței practice, specialitatea trasă din generalitate*, că *muma proverbelor este experiența* și că proverbele au unul și același izvor general, viața. M. Gaster este primul în folcloristica noastră care încearcă să găsească deosebirile dintre proverb și zicătoare : [. . .]*care prin scurtimea lor* [zicătorile, n.n., D.S.] *se apropie de proverb. Pe cînd proverbul constată sub o formă anume un adevăr găsit prin experiență, zicătoarea nu este altceva decît o expresie figurată. Pe cînd proverbul se compune din două părți, formînd un paralelism, teză și antiteză, zicătoarea n-are decît forma unei expresiuni, unde-i lipsește o parte (subînțeleasă) ca a doua parte a comparațiunii*[. . .], p. 221 — 222.

Nu putem neglija nici pe I. A. Zanne, care, chiar dacă nu dă o definiție, caracterizează proverbele ca fiind [. . .] *expresiunea caracterului și moravurilor unui popor, modul său de a cugeta, de a vedea și de a simți* (cf. vol. I, p. XX).

Mai aproape de timpul nostru, I. C. Chițimia, într-un studiu de referință intitulat simplu, *Paremiologie*, în ,,Studii și cercetări de istorie literară și folclor", 3/1960, p. 461 — 484, dă o definiție care poate rezista : *Proverbul este formularea scurtă a unei constatări cu valoare largă omenească, exprimată direct sau figurat.* Iar regretatul Ovidiu Bîrlea (1917 — 1990), în *Proverbe și zicători românești*, Sinaia, 1966, p. 5, completează : *Prin specificul lor — de a condensa într-o formulare lapidară și plastică adevăruri verificate milenar sau imagini deosebit de sugestive — ele s-au bucurat de o vitalitate mult mai puternică decît cea a celorlalte genuri și specii folclorice.*

Pe linia Gaster, ultimii doi folcloriști, respectiv I. C. Chițimia și Ov. Bîrlea, au merite deosebite în încercarea de a stabili diferențe certe între proverb și zicătoare. Ei afirmă că zicătoarea capătă în context un sens figurat și că îi lipsește concluzia. În special, acest ultim caracter este considerat drept indice de bază în deosebirea zicătorii de proverb. Proverbul *Cine aleargă după doi iepuri nu prinde nici unul*, zicătoarea *(Cineva) aleargă după doi iepuri* ; proverbul *Nu strica orzul pe gîște, cînd e iarba pînă la genunchi*, zicătoarea *(Cineva) strică orzul pe gîște* etc. Exemplele pe care le oferă sînt convingătoare, dar criteriul este limitat. Nu toate zicătorile pot avea acest statut. Sistemul nu are aplicabilitate asupra întregului cîmp paremiologic.

Într-o încercare de abordare logică a definirii proverbului, Pavel Ruxăndoiu constată că [. . .] *proverbul trece de la o judecată necesar categorică la o judecată conceptual asertorică, iar pentru decodarea semnificației lui, autorizată de colectivitate, prin tradiție este necesar un raționament deductiv* (cf. Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, București,

1976, p. 237 — 238). Cu aceasta se face un pas important către o abordare logico-semiotică a corpusurilor paremiologice din perspectivă românească, pentru că pe plan mondial pasul fusese făcut de B. J. Whiting încă din 1932 în *The Nature of The Proverb*, care definește proverbul în termeni structurali: *proverbul însumează o situație sau recomandă o acțiune.*

Trecem peste contribuțiile unor folcloriști de seamă ca Nigel Barley, Alan Dundes, Wolfgang Mieder, Galit Hasan-Rokem, Lutz Röhrich etc., ca să ajungem la G. L. Permjakov (1919 — 1983), cel care a pus bazele paremiologiei structurale, autorul *teoriei clișeelor*. Definiția dată de Permjakov proverbului ar merita o discuție mai detaliată, o vom rezuma însă pe cît posibil, ca să rămînă totuși inteligibilă.

Permjakov definește proverbul simplu ca fiind *nume pentru situație*, spre deosebire de zicătoare, care este tot *nume pentru situație*, dar se exprimă prin propoziții deschise și primind semnificație dintr-un context, în timp ce proverbul se prezintă sub formă de propoziții închise, adică are înțeles de sine stătător și nu este nevoie de o precizare a semnificației lui dintr-un context oarecare, ca zicătoarea, de exemplu. Altfel spus, diferența dintre proverb și zicătoare este izomorfă cu diferența dintre general și particular. Nota de particularizare a zicătorii față de generalitatea proverbului a fost surprinsă, după cum s-a văzut, și de paremiologia românească.

Sistemul lui Permjakov a adus clarificări și în statutul expresiilor idiomatice (idiotismelor), de care sînt pline corpusurile paremiologice. Uneori, acestea sînt considerate cel puțin zicători, dacă nu chiar proverbe. La o cercetare atentă însă diferența este clară. Ele sînt *nume pentru obiect, noțiune sau concept.* Cîteva exemple de idiotisme ne vor edifica: *a fi trecut prin ciur și prin sită (dîrmon)* = referent pentru experimentat; *a tăia frunză la cîini* = referent pentru vagabond; *a spăla rufele în familie* = pentru discret; *a sta (a se uita) ca vițelul la poarta nouă* = pentru naiv etc.

Expresiile idiomatice nu aparțin folclorului, ci lexicologiei. Nu le excludem totuși din folclor, pentru că ele sînt prezente ca părți în alcătuirea unor proverbe, ca de exemplu: *Nu-ți băga nasul unde nu-ți fierbe oala*; *Adună bani albi pentru zile negre* etc. *Zicătoarea* se deosebește de *idiotism* prin aceea că este echivalentă lingvistic cu o propoziție, spre deosebire de expresiile idiomatice, care au comportamentul părților de vorbire, ca și locuțiunile, adică au flexiune verbală sau nominală și se supun gramaticii părților de vorbire și nu sintaxei propoziției. Idiotismul este o îmbinare sintagmatică care nu ajunge, prin ea însăși, să fie o propoziție.

Pot apărea și situații oarecum paradoxale, ca un idiotism să fie mai lung decît un proverb: *A căuta potcoave de cai morți*, în comparație cu un proverb ca: *Dai, n-ai*, redus la minimum. Paradoxul nu este decît aparent dacă avem în vedere dihotomia fundamentală: *nume pentru obiect, noțiune sau concept/ nume pentru situație*, respectiv, expresie idiomatică/ proverb sau zicătoare. După cum unele proverbe pot fi exprimate lingvistic doar printr-o propoziție și nu cel puțin două, cît ar fi necesar pentru planul situațional care trimite la prezența mai multor obiecte și a relațiilor dintre ele. De exemplu, un proverb ca *Unirea face puterea*, numai la nivel lingvistic se înfățișează ca o propoziție, pentru că în plan logic situația se prezintă astfel: *(Dacă) este unire, (atunci) este putere.* Alte proverbe apar chiar și fără predicație, dar aceasta este ușor dedusă: *Cu un rac, tot sărac* = *(Deși ai) un rac, (ești) tot sărac.*

Sistemul lui Permjakov, pe care l-am adoptat, ne-a ajutat să descifrăm toate ambiguitățile din cîmpul paremiologic, în special, și din folcloristică, în general, iar *teoria clișeelor* l-a impus nu numai în lumea folcloriștilor, ci și în cea a lingviștilor. Ea s-a născut din cercetarea unui imens material folcloric și din confruntări competente de opinii, mai ales în publicația internațională „Proverbium" (1965 —1975), încît apare puerilă întoarcerea la trecut, la definiția dată de Erasmus proverbului, distanțîndu-se de aceasta prin *scurt enunț* în loc de *comunicare concisă* sau *formulare distinctă* în loc de *coloratură sensibilă* etc.

Rîndurile acestea pot fi considerate o replică tîrzie la studiul *Proverbe ou sentence: essai de définition*, de Elisabeth Schulze-Busacker din *La locution*, Actes du colloque international, Université McGill, Montréal, 15—16 Octobre 1984, p. 134 — 169, unde se propune definiția lui Erasmus în prelucrarea Susannei Schmarje.

Nu trebuie să se înțeleagă prin aceasta că am considera drumurile de la Erasmus la Archer Taylor și G. L. Permjakov inutil bătute. Dimpotrivă, după atîtea achiziții în lingvistică și folcloristică nu mai este scuzabil să ne întoarcem la înțelepciunea secolului al XVI-lea. În general, demersul paremiologic a trebuit să treacă prin faza culegerii, iar analizele și sintezele au venit mai tîrziu. Astăzi este momentul începerii prelucrărilor cu mijloace noi, după criterii riguroase, nu impresioniste.

O COLECȚIE DE PROVERBE ȘI GHICITORI DE LA SFÎRȘITUL SECOLULUI AL XVIII-LEA

ALEXANDRU DOBRE

și

MARIA RAFAILĂ

S-a acreditat și continuă să fie îmbrățișată de majoritatea cercetătorilor ideea potrivit căreia interesul pentru cultura populară românească, actul de naștere al folcloristicii românești, ar fi fost semnat de Vasile Alecsandri cu, de altfel, excepționala sa colecție de balade de la 1852 — 1853 și, mai ales, cu atît de răspîndita și monumentala colecție de poezii populare de la 1866. Iar acest interes și act de naștere, susțin înaintașii și colegii noștri în ale istoriei folcloristicii, se datoresc unui îndemn venit din afară, ca urmare a marii influențe pe care au exercitat-o în toată Europa, și mai ales în sud-estul continentului nostru, ideile dătătoare de speranțe ale lui Herder, ale școlii romantice germane în general.

Nu încape nici o îndoială, ideile care au circulat în Europa și-au exercitat influența lor asupra mișcării ideologice, politice și culturale românești, mai ales cînd acestea veneau în întîmpinarea unor deziderate și aspirații ce-și aveau rădăcinile în solul românesc și puteau fi folosite ca argumente pentru înfăptuirea acestora.

Fără a exclude cu desăvîrșire, sau a minimaliza dincolo de cuviință și de realitatea istorică obiectivă, rolul și însemnătatea influențelor exterioare asupra fenomenului cultural, ideologic și politic românesc, rămînem la convingerea că toate acestea n-ar fi avut nici un răsunet — și sînt multe, foarte multe astfel de curente de idei de o însemnătate de excepție care n-au avut ecou în România — dacă pe solul românesc terenul nu ar fi fost pregătit dinainte, dacă mișcarea culturală românească, în dinamica ei proprie, nu s-ar fi orientat, independent de ce se întîmpla în Europa, în aceeași direcție.

Așa stau lucrurile și cu istoria folcloristicii românești. Într-un studiu mai vechi, pe care-l socotim suficient de motivat, demonstram că începuturile istoriei folcloristicii românești, actul de naștere al interesului, manifestat în mod conștient și în anume scopuri bine determinate, pentru cultura populară românească trebuie puse în legătură cu numele și opera lui Miron Costin. De la el, de la Miron Costin, acest interes a fost constant în cultura românească, a cunoscut noi adăugiri cantitative și calitative prin scrierile lui Ion Neculce, Dimitrie Cantemir, Constantin Cantacuzino stolnicul, Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior, Ion Budai-Deleanu, Iordache Golescu, Gheorghe Asachi, Ion Heliade Rădulescu, George Barițiu, Timotei Cipariu, Anton Pann, Costache Negruzzi, Nicolae Bălcescu, Mihail Kogălniceanu și, în sfîrșit, Vasile Alecsandri, prin opera și activitatea căruia folcloristica românească atinge un punct maxim.

Concomitent cu mai sus amintiții cărturari, manuscrisele existente în arhivele și bibliotecile noastre atestă existența, aproximativ în aceeași perioadă, a unui curent mai larg, ilustrat de o numeroasă și deosebit de activă cohortă de copiști, o categorie socioprofesională cu un rol însemnat în multiplicarea și difuzarea pe întreg spațiul românesc a bunurilor culturale din toate categoriile. Este bine să atragem atenția că, prin truda lor neostenită, acești modești și aproape necunoscuți transcriitori de manuscrise, nu întotdeauna cu o înaltă calificare și prea riguroși, au avut totuși un rol cultural însemnat, contribuția lor deosebită constînd în difuzarea cărților manuscrise într-un număr impresionant pe întreg spațiul românesc, asigurînd, totodată, factorul de continuitate în spațiu și în timp.

Mulți dintre ei, abătîndu-se de la textul pe care-l aveau ca model, au intervenit cu însemnări proprii pe care, fie că le-au notat pe marginea filei, fie că le-au intercalat în textul propriu-zis al manuscrisului pe care-l copiau. Aceste însemnări au cel mai divers caracter și conținut și se referă la fenomene și evenimente din viața politică, socială, personală, ale naturii etc. Alteori sînt notate cugetări pe marginea celor citite sau transcrise, încercări de versificație etc. În cîteva cazuri, însemnările copiștilor conțin fapte de folclor: cel mai adesea descîntece, leacuri și rețete medicale. Dar și proverbe și ghicitori, cîntece populare, orații de nuntă, texte epice în proză.

Toate acestea prezintă un interes cu totul excepțional pentru istoria folclorului și a folcloristicii românești și, reluînd o idee mai veche, o reunire a tuturor acestor texte și fragmente de texte într-un corpus ar fi de natură nu numai să revoluționeze folcloristica româ-

nească și să-i schimbe în mod radical întreg edificiul, dar să și facă demonstrația, cu argumente convingătoare, asupra vechimii preocupărilor de această natură în cultura noastră.

Este necesar să mai facem o precizare. Copiștii au format, timp de cîteva secole, o categorie socioprofesională distinctă, numeroasă, răspîndită în toată țara, inclusiv în sate sau locuri izolate. Mult mai legați, în majoritatea lor, de obștea și mentalitatea țărănească, ei au jucat rolul de intermediari, de punte de legătură între straturile sociale și culturale ce se desfășurau pe teritoriul țării. Însemnările lor sînt expresia acestei mentalități proprii și a locului lor de mijlocitori culturali, fapt ce se poate constata cu ușurință de fiecare dată.

De aici, din această situație specifică, derivă atît interesul lor pentru cultura populară, cît și atracția pe care au resimțit-o pentru anume categorii și specii ale folclorului, în primul rînd pentru cele cu caracter practic-utilitar, cum sînt descîntecele și rețetele medicale, în al doilea rînd pentru cele cu conținut moral-religios, cum sînt celelalte. Este bine să observăm iarăși că multe dintre textele cu caracter mai mult sau mai puțin religios sînt opera individuală a acestor copiști și, de pildă, cîntecele de stea, cu activitatea lor trebuie puse în legătură.

După toate aceste considerații preliminare, pe care le-am socotit necesare și obligatorii pentru mai exacta punere în rînduială a începuturilor folcloristicii românești și a caracterelor specifice acestor începuturi, vom încerca să prezentăm una din cele mai vechi colecții de proverbe și ghicitori românești, încă inedită, datînd de la sfîrșitul celui de al XVIII-lea secol.

În colecția unică a Bibliotecii Academiei Române, de o valoare ce nu poate fi prețuită, se află un manuscris în care sînt notate, pe primele șase file, unul după altul, deci într-un grup unitar și avînd caracter distinct de restul manuscrisului, 120 de texte de natură folclorică: aforisme, maxime, proverbe și ghicitori.

Datele despre acest manuscris sînt destul de sumare. Îl descrie, pentru prima dată, Ioan Bianu în primul volum din *Catalogul manuscriptelor românești*, publicat în 1907: „În 4° — Foi 153 — Secolul XVIII — Fost la mănăstirea Căldărușani, apoi la Internatul Facultății de teologie și dăruit Academiei de Ministerul Instrucțiunii Publice". Manuscrisul cuprinde „Diferite scrieri teologice și monastice", iar „Pe foile 1—6 dinaintea textului se află scrise: maxime morale (aforisme), proverbe și ghicitori". Gabriel Strempel, în *Catalogul manuscriselor românești*, tot în volumul I, face o precizare ce trebuie reținută cu privire la datarea manuscrisului: „Sec. XVIII (sfîrșit)". Despre cuprinsul filelor 1—6 se pronunță mai prudent, numindu-l „Cugetări". Ioan Bianu reproduce și însemnările marginale ale diferiților posesori ai manuscrisului. Cea mai importantă dintre ele este aceea că manuscrisul a aparținut unui Gheorghe Telalbaș, care îl dăruiește călugărilor de la Căldărușani. La 1813 manuscrisul era proprietatea lui Neculce Logofătul, iar la o dată ce nu se precizează a lui Nicolae Vlădescu ot Rîmnic sud Vâlcé. Unele însemnări sînt din 1819, 1829, 1835 și chiar din 1853.

Toate aceste însemnări dovedesc că manuscrisul a fost copiat în afara mănăstirii, care a intrat în posesia lui mult mai tîrziu, și că a avut o mare și frumoasă circulație, ceea ce, pentru discuția noastră, este foarte important de reținut.

După această lungă, dar necesară introducere a sosit, credem, vremea să aruncăm o scurtă privire și asupra textelor colecției de cugetări, cum le numește Gabriel Strempel, de maxime morale (aforisme), proverbe și ghicitori, cum le desemnează Ioan Bianu.

De fapt, colecția noastră este alcătuită din 3 texte de ghicitoare, socotite ca atare chiar de alcătuitorul ei, și din 117 texte cu diverse „învățături", ca să le denumim cu un termen mai obișnuit în literatura veche.

Ghicitorile vădesc un dezvoltat simț al observației și construcției, atrăgînd atenția prin frumusețea lor. Le reproducem întocmai:

1. Cine este acea făptură care, în orce loc, este prieten la toată lumea și care nu poate să sufere acele dă-ntrînsul? (*Soarele*);
2. Cine este muma care, după ce își dă la lumină copiii săi, îi înghite pre toți cînd să fac mari? (*Marea*)
3. Ce este acel copaci a căruia toate frunzele sînt pă o parte negre și pă ceilaltă parte albe? (*Anul*)

Cugetările ce alcătuiesc ceie 117 texte au un conținut divers, în majoritatea cazurilor, cu un caracter evident elaborat, în care sursa livrească, izvorul cărții de învățătură creștină, este ușor detectabilă. Unele dintre ele vin direct din acest izvor și depistarea lui nu întîmpină dificultăți, ca în următorul exemplu: „Aruncă grija ta spre Domnul și el te va sprijini" sau: „Cum nu poate izvorul din curgerea lui să izvorască totodată apă dulce și amară, așa nu poate omul și lui Dumnezeu să placă și pohtele trupului să facă".

Sînt, însă, în această colecție, și construcții ce impresionează prin adîncimea meditației, prin frumusețea și perfecțiunea formulării. Să dăm cîteva exemple și din această categorie :

1. Prietenii ce caută numai folos lor sînt ca cîinii tîrgului ce iubesc mai mult oasăle decît pe ceia ce le aruncă ;
2. Fieșcine va lua după măsura care va da ;
3. Dăpărtează-te dă cela ce nu cunoaște dă ce treabă este vrednic, și dă cela ce să silește spre lucruri ce sînt mai presus dă puterea lui, și dă cela ce să povățuiește de pohtele sale, pentru că de vei luoa împreună cu dînsul dobîndă a unii zile, mai pre urmă vei să aibi pricină să te căiești mulți ani ;
4. Teme-te de cela ce să teme dă tine ;
5. După răbdare îndată vine începerea bucurii ;
6. Cînd vorbești, vorbește în chip să nu trebuiască tălmăcire cuvintelor tale ;
7. Căștigarea cea mai scumpă și dă multă prețuire este prietenul credincios ;
8. Nu să cade să te nădăjduiești nălucirilor celor din afară. Pentru că și toba, măcar că face atîta sunet și zgomot, dar este plină dă vînt ;
9. Moartea este odihna săracilor ;
10. Viiața lumii acestiia este o jucărie copilărească ;
11. Nu este minune de a păzi înțeleptul tăcerea între cei războinici, că zgomotul tobelor înecă potrivirea glasului vioarei ;
12. Pînă a nu vorbi socotește-te ce vor să-ți răspunză cei ce te vor auzi ;
13. Cel ce vorbește multe, niciodată nu grăește lucru bun, dă nu-l va face altul să cunoască că nu vorbește bine.

Ne oprim în acest punct cu lectura textelor din colecția noastră. Chiar și pe marginea acestui eșantion, pe care l-am construit furați mai mult de frumusețea gîndurilor expuse decît de normele științifice ce ne-ar fi obligat într-o oarecare măsură la o selecție pe alte criterii, putem face numeroase observații, putem să ne punem întrebări la care, poate, cu greu vom afla un răspuns satisfăcător, răspuns care să nu anuleze chiar de la început însuși temeiul zidirii acestei semnalări a unei vechi și inedite colecții paremiologice. Aceste întrebări, la care nu se poate da dintr-o dată un răspuns cu *da* și *nu*, sînt cam de felul acesta : sînt textele din colecția noastră într-adevăr proverbe ? ; sînt ele autentic populare ?

Răspunsul la aceste două întrebări poate fi lung și ocolit, poate pune în discuție chestiuni fundamentale ale folcloristicii și paremiologiei care, din păcate, nici ele nu sînt pe deplin și satisfăcător clarificate și unanim acceptate. Dar, în cele din urmă, desigur, poate chiar forțînd puțin nota, vom căpăta un răspuns satisfăcător. Nu vom intra acum în această dezbatere.

Ceea ce trebuie reținut, ca un fapt de o însemnătate științifică și culturală excepțională, este existența, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, a unei colecții autonome, unitare, alcătuită în scopuri bine definite, consemnată în scris, cu o circulație activă, ce s-a păstrat și pe care o putem analiza în toate componentele sale.

Și cum colecția noastră nu este singura alcătuire de acest fel, putem considera, cu toate argumentele de rigoare, că începuturile folcloristicii românești, ale interesului pentru cultura populară sînt mult mai vechi decît cum, de obicei, se apreciază în unele lucrări. Și aceasta este iarăși un cîștig științific care merită strădania de a-l releva și răbdarea de a-l recepta în atît de sumara lui expunere.

NECESITATEA ȘI PRIORITATEA UNUI CORPUS PAREMIOLOGIC ROMÂNESC

I. C. CHIȚIMIA

Cu mai bine de un secol în urmă s-a emis progresiv ideea alcătuirii unor *corpusuri folclorice românești*. Se simțea nevoia adunării la un loc a tot ceea ce se înregistrase pînă atunci într-un fel sau altul, pentru a se ști pe ce bază se stă, de asemenea ce și cum să se opereze în continuare cu adunarea și studierea folclorului. Și pentru că înregistrările anterioare nu erau exorbitant de multe și bogate, s-a conceput adunarea și publicarea într-un tot a întregului domeniu de cultură și literatură populară din momentul respectiv.

În acest mod au văzut problema, spre exemplu, Simion Florea Marian, Alexandru Lambrior sau Grigore Tocilescu [1]. Dar realizarea unor asemenea opere nu a avut loc. Culegerile au continuat, materialele s-au înmulțit și un *corpus al întregului folclor* n-a mai avut nici o rațiune să fie întreprins. Astfel a apărut ideea *corpusurilor unor genuri folclorice*, sub presiunea tot mai acută a studiilor despre geneza, izvoarele păstrate și dezvoltarea acestor genuri de creație populară. Fără a mai face considerații de comparatistică universală, notăm pe loc că genul paremiologic s-a pretat cel mai mult la un asemenea *corpus*, iar luliu A. Zanne a sesizat faptul și a alcătuit, cu larg sprijin și cu bună viziune științifică, o adevărată *enciclopedie paremiologică românească*, în cele zece volume sistematic întocmite: *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia*, București, 1895—1903. Cu oricîte neajunsuri, opera rămîne monumentală.

În același sens s-a intenționat mai tîrziu un *corpus al baladei românești*, conceput de Ovid Densusianu și reluat de D. Caracostea, ca urmare a interesului suscitat de preocupările și studiile privind valorile creației în acest gen, clasificarea lor diversă de la cercetător la cercetător, importanța deosebită și interpretarea variată a unor capodopere ale baladei [2]. Nu s-a ajuns însă la realizarea unui asemenea *corpus*, care cerea, pe măsura trecerii timpului, un tot mai mare volum de materiale, confirmînd parcă sentința marelui poet grec și om de carte Kallimachos (310 — 240 î.e.n.): „O carte voluminoasă este un mare rău" (el cultiva formele chintesențiale).

În fond, s-a demonstrat practic că pentru *întocmirea de corpusuri* (chiar diverse) genul cel mai apt s-a dovedit a fi paremiologia, și în această direcție s-au realizat, la scară mondială, cele mai multe și inovatoare lucrări, fiind vorba de forme simple, sintagme concentrate în exprimare (*Einfache Formen*, cum bine le numește A. Jolles într-o lucrare a sa din 1929) [3].

Formată din elemente de origine folclorică urcate în limbaj comun, fără deosebire de clasă socială, precum și din sentințe și maxime (emise de capete luminate) coborîte în parte în folclor, paremiologia este singurul gen folcloric devenit bun comun pentru întregul popor, și în acest fel capătă calitatea de etalon-aur cultural, pentru oricare dintre popoare, reprezentînd gîndirea, spiritualitatea și metafora lingvistică locală [4].

Dar pînă la apariția unei lucrări exhaustive, s-au efectuat altele, care pot sta în atenția realizării, în timpul nostru, a unui *Corpus al paremiologiei românești*, pentru a-i găsi acestuia individualitatea. Un asemenea *corpus* se lucrează de mai mult timp la Cluj-Napoca de un colectiv folcloristic, sub coordonarea actuală a colegului Ion Cuceu [5], care știe cum și ce are de făcut acum, cînd sînt depășite anumite impedimente de folosire a materialelor, de colaborare cu specialiștii implicați în lucrare, de concepere în comun a structurii operei. De aceea, aceste pagini nu au de scop să vină cu îndrumări sau să discute linii structurale ale lucrării (necunoscînd pe cele concepute de autori), ci să treacă în revistă o serie de aspecte referitoare la paremiologie, să emită chiar anumite idei care ar putea să trezească interes.

În secolul al XIX-lea au apărut diverse culegeri de materiale paremiologice, în aria europeană, între care cele ale lui Vladimir I. Dal se remarcă prin integrarea în final a celor

[1] Vezi datele în acest sens în lucrarea noastră *Folcloriști și folcloristică românească*, București, 1968, p. 186, 205, 245.

[2] Cf. D. Caracostea, *Plan de lucru pentru alcătuirea unui corpus al baladei poporane*, în „Buletin informativ, științific și administrativ" (Academia Română), I, 1949, p. 137 — 143; același, *Esquisse d'une typologie de la ballade populaire roumaine*, în „Langue et littérature", bulletin de la section littéraire [de l'Académie Roumaine], IV, nº 1—2, p. 5—11; este un excelent articol teoretic de cum trebuie întocmit critic un *Corpus al baladei românești*, reprodus și în traducere românească în ediția critică a operei folcloristice a lui D. Caracostea, *Poezia tradițională română*, realizată exemplar de D. Șandru, cu o introducere remarcabilă de regretatul Ovidiu Bîrlea, București, 1969, t. II, p. 380 — 387; de reținut și nota cu date exhaustive (p. 380) întocmită de D. Șandru despre *peripețiile corpusului folcloric*.

[3] Carte reeditată în 1957.

[4] Incluzînd gîndirea și experiența umană, în general, după două milenii de emiteri proverbiale ale umanității (proverbul luat aci ca termen generic) s-a putut încerca, în ultimă instanță, sub formă de dicționar, o enciclopedie (nu este singura) organizată alfabetic, pe noțiuni fundamentale de cultură și viață, cum a procedat magistral Maurice Maloux, în *Dictionnaire de proverbes, sentences et maximes*, Paris, Larousse, 1960, 628 p. (noi ediții: 1969, 1972).

[5] Conceput în cadrul Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române", din Cluj-Napoca, acest corpus are înscris titlul *Dicționarul tezaur al proverbelor și zicătorilor*, ceea ce presupune un conținut exhaustiv.

mai interesante proverbe într-un dicționar interpretativ de forme metaforice și simbolice, adică în limbaj poetic modelat în structuri paremiologice (peste 1000 de proverbe): *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka* [6], model de urmat în studiul poeticii paremiologice.

În ceea ce privește conținutul *corpusului paremiologiei românești*, trebuie probabil să convenim că el se poate organiza pe cîteva criterii:

1. Proverbele care au circulat viu și intens în societatea și cultura românească, indiferent de sursa lor.

2. Proverbe intrate incidental și pe cale livrescă în cultura românească, fără răspîndire în mediul general.

3. Proverbe (cele mai interesante) care exprimă alt sens decît cuvintele luate separat sau ale căror termeni devin criptici și de neînțeles dacă nu se face legătura cu elemente de cultură și civilizație veche, cu obiceiuri uitate, termeni care au deci și ei nevoie de explicații (vom reveni cu anumite exemple).

Izvoare pentru o asemenea lucrare există la noi din plin. Pe lîngă opera lui Iuliu Zanne, citată mai sus, se pot aminti prima culegere realizată sub formă de *corpus* de către I. C. Hințescu, *Proverbele românilor* (1877)[7], apoi semnalarea și valorificarea unor vechi înregistrări de proverbe din 1840 și 1847 de către regretatul Vasile Netea, neluate pînă la el în considerație [8], după cum, actualmente, în ediția critică a operei lui Iordache Golescu, elaborată de un colectiv de specialiști, în primul volum sînt valorificate științific de Mihai Moraru proverbele adunate de marele cărturar [9]. Există, firește, numeroase culegeri și studii paremiologice contemporane [10], alături de cele efectuate, foarte probabil, pe teren de autorii *corpusului* proiectat sau de cele recuperate (cînd merită) de aceiași autori din texte necercetate sub acest raport ori din opere literare vechi și noi: cărți populare, literatură religioasă, cronici sau opere înțesate de proverbe, cum sînt cele semnate de Costache Negruzzi, Anton Pann, Ion Creangă etc., de data aceasta multe introduse în asociații poetice inedite și deci de trecut în *grupa a 3-a* cu comentarii speciale, despre care pomeneam mai înainte.

Se poate aminti, în linii mari, și de o istorie, pe etape, a vieții și producției de tipuri paremiologice. Lăsînd la o parte antichitatea și cărțile biblice cu fondul lor paremiologic popular (indiscutabil), în lumea nouă a evului mediu, cînd se cultivă miracolele și legenda hagiografică, proverbul popular, adică de sorginte folclorică, este în floare. În schimb, în secolele XVII și XVIII are loc o mare dezvoltare a maximei culte. Operele vremii o dovedesc pe scena mare europeană. Cele mai multe din aceste producții rămîn „împietrite" în scris și în cărți. O revenire la prețuirea și valorificarea proverbului propriu-zis, în circulație vie, se petrece în secolele XIX și XX, atît sub raportul colecțiilor, cît și al studiilor [11].

[6] Dicționar poetic apărut la Moscova, 3 vol., 1861 — 1868, ediție nouă: Moscova, 4 vol., 1955. În prealabil, lexicograful rus publicase monumentala sa culegere de peste 30 000 de proverbe *Poslovicy russkogo naroda*, Moscova, 1861 — 1862. Și o făcuse la îndemnul lui Aleksander Sergheievici Pușkin, care și-a dat seama de frumusețea și adîncimea de gîndire populară în proverbe (vezi și A. S. Pușkin, *Polnoe sobranie sočinenij*, t.V., Moscova, 1950, p. 421 și urm.). Pentru contextul paremiologic în care se încadrează V. I. Dal cu opera sa, vezi lucrarea noastră *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, București, Editura Minerva, 1971, p. 247 — 249.

[7] Apărută la Sibiu, Editura Clozius, 1877, VIII + 210 + V p., această lucrare a fost reeditată critic, cu completări de date istorice, de materie paremiologică, indici etc. de Constantin Negreanu și Ion Bratu, Timișoara, Editura Facla, 1985, 312 p.

[8] Vezi Vasile Netea, *Primele colecții de proverbe românești publicate*, în vol. colectiv *Studii de folclor și literatură*, București, Editura pentru Literatură, 1967, p. 401 — 437; necunoscute lui Iuliu Zanne, prima culegere a apărut la Brașov, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură" a lui G. Barițiu (nr. 35, 36, 37), a doua, datorată lui Alexandru Papiu-Ilarian și unor colaboratori ai săi, *Proverbiuri românești*, a apărut în revista „Ziorile pentru minte și literatură" din Cluj.

[9] Culegerea lui Iordache Golescu s-a păstrat în manuscris: *Pilde, povățuiri i cuvinte adevărate și povești*; din ea a extras proverbe Zanne.

[10] Asemenea culegeri se află trecute minuțios în bibliografia lucrărilor de specialitate (destul de multe), vezi mai recent Gabriel Gheorghe, *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, București, Editura Albatros, 1986, p. 345—374; pentru exemple din izvoare vechi și rare românești, a se vedea și lucrarea noastră *Folclorul românesc . . .*, p. 249 și urm.

[11] Vezi, de exemplu, bibliografia enormă publicată de T. A. Stephens, *Proverb Litterature*, Londra, 1930; B. J. Whitting, *The Origin of the Proverb*, Cambridge, Harvard University, 1931; același, *The Natur of the Proverb*, Cambridge, Harvard University, 1932; A Taylor, *The Proverb*, Cambridge, 1931; Julian Kryżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie*,

Culegerile de proverbe care s-au constituit în adevărate corpusuri sînt numeroase și în diferite literaturi naționale, dar nu toate bine sistematizate. Una dintre cele mai bune (nelipsită totuși de neajunsuri), care a devenit bază de reluare și modernizare critică, a fost realizată de polonezul Samuel Adalberg (1868 — 1939), *Księga przysłów polskich* (1889 — 1894), magistral reeditată și completată de Julian Kryżanowski împreună cu elevii săi [12].

Pentru domeniul paremiologiei românești, corpusul ideal va fi conceput și lucrat la Cluj-Napoca, cu un număr colosal de unități proverbiale, după cîte știu peste 150 000, și merită să se găsească fondurile pentru publicarea lui, dată fiind formularea proverbelor întru totul stabilă.

Pentru cele cu semantică specială (față de formularea lingvistică), indiferent de încadrarea lor în structura corpusului (alfabetic sau pe grupe), exegeza este absolut necesară, entru a înțelege nașterea și înmlădierea lor poetică. Pentru multe din ele am intervenit cu explicația în altă parte [13]. De data aceasta vom da numai cîteva exemple caracteristice. De exemplu, proverbul „Cui pe cui se scoate" pare nelogic în formulare, indiferent de sensul metaforic (nici un cui de fier nu se scoate azi cu altul). Este vorba însă nu de cuiul de azi din metal, ci de cel de lemn de altădată, care încheia bîrne sau bucăți de lemn, prin găuri date cu sfredelul, și se putea înlocui cu altul nou, proptit în capul celui vechi, prin lovituri de mai [14]. În proverb este imprimată o veche civilizație umană, el fiind răspîndit și prin texte de circulație medievală.

Dar dacă un asemenea proverb are o mare difuziune, altele țin cu totul de o arie restrînsă sau foarte restrînsă. Bunăoară, proverbul „Ajunge o măciucă la un car de oale" este de-a dreptul un unicat românesc, dar și în limba română cu circuit extrem de limitat, însemnînd vorba hotărîtă a unui părinte adresată unui copil ca să facă sau să nu uite ceva, adică, în înțeles riguros, „am spus o dată, nu mai repet a două oară" — un fel de admonestare preventivă. Nu se folosește — așa l-am perceput în copilărie, în Albești — Mehedinți — niciodată față de un om matur. Cît este de criptică și neînțeleasă metafora lui se vede și din faptul că folcloristă engleză E. B. Mawr l-a transpus în traducere englezească întocmai, fără explicația necesară [15].

Există și sintagme proverbiale care dovedesc funcția de poetizare lingvistică îndeplinită de paremiologie. De exemplu, „N-am făină cît să orbești un șoarece" nu înseamnă „cît să

2 vol., Varșovia, 1960; se comentează și evidențiază originea unui mare număr de proverbe polone în diverse izvoare scrise, comentate de autor; vezi încă E. Otto Mall, *Über die ältesten Sprichwörter-Sammlungen*, în "Proverbium", 6/1966, p. 113 — 120; de asemenea, G. L. Permyakov, *From Proverb to Folk-tale. Notes on the General Theory of Cliché*, Moscova, 1979.

[12] Folosind surse necunoscute de Adalberg, noua ediție a înmulțit materia paremiologică de cîteva ori: *Nowa księga przysłowiowych polskich*, redactor-șef Julian Kryżanowski, redactor adj. și secretar Stanisław Świrko, 3 vol., Varșovia, 1969, 1970, 1972, 920(A — J) + 1165(K — P) + 996(R — Z) p. Volumul al IV-lea (1978, 932 p.), apărut după decesul lui Kryżanowski (1892 — 1976), a fost desăvîrșit de S. Świrko, în colaborare cu Dobrosława Świerczyńska și Sabina Świrko; conține introducerea, bibliografia polonă și străină, vocabular de expresii vechi polone, dialectale și străine, indici. Trebuie notat că Polonia posedă o colecție de materiale paremiologice neobișnuit de bogată, datorată lui Ignacy Bernstein (1826 — 1909), care a donat Academiei Polone, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, peste 4700 de volume, folosite de S. Adalberg, intrate apoi în Biblioteka Jagiellońska de la Cracovia și ajunse actualmente, prin noi achiziții, la peste 6000. Pentru prima parte, vezi Ig. Bernstein și Samuel Abraham Poznański, *Katalog dzieł treści przysłowiowej składających bibliotekę Jg. Bernsteina*, 2 vol., Varșovia, 1900.

[13] Vezi mai ales *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, p. 256 și urm.

[14] Larg răspîndit în limbile romanice (vezi Gabriel Gheorghe, *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, nr. 135); el este de circulație mondială; vezi, de pildă, „Ein Keil treibt den andern" în limba germană.

[15] Cf. E. B. Mawr, *Proverbele românilor*, Londra — București, 1882, 64 p. (cu corespondențe în engleză, franceză și germană). Folcloristă ajunsese în România, unde s-a interesat de proverbele românești, cu soțul ei, dr. John Barker Mawr, prietenul lui D. Brătianu, determinat de acesta să vină în țară și să profeseze aci, pînă la urmă, medicina; vezi Anastasie Iordache, *Pe urmele lui Dumitru Brătianu*, București, Ed. Sport-Turism, 1984, p. 205 — 206. De fapt, marele patriot român stăruise, în exilul din Anglia, pe lîngă dr. Mawr (a făcut-o și pe lîngă alți englezi) să se deplaseze în Principate, pentru a se informa la fața locului și a milita în presa engleză în favoarea Unirii Principatelor, neagreată de unii diplomați englezi. Plecat spre București în 1858, dr. Mawr s-a stabilit aci definitiv și a căpătat dreptul de a practica medicina.

arunci în ochii unui șoricel", ci „cît să ademenești în cursă un șoricel", deci „a orbi" este egal aici cu „a amăgi", sens clar, nemetaforic, în sintagma slovacă „Nemé v dome ani čo by myš uniesla" (nu-i în casă nici cît a fura un șoarece).

Proverbele românești care necesită comentarii sînt destul de multe, în final însă avansăm ideea că pe lîngă *marele corpus exhaustiv al proverbelor românești* s-ar putea alcătui mai grabnic un *corpus mic, selectiv, al proverbelor românești*, în conținutul căruia ar putea să intre, grupate:

1. Proverbele de circulație universală de tipul „Nu iese fum pînă nu faci foc", „Lupul păru-și schimbă, dar năravul ba", „Corb la corb nu-și scoate ochii" etc., care au luat naștere, cele mai multe independent, din spiritul de observație al omului și nu se datoresc circulației lor, adică împrumuturilor, cum s-a afirmat de unii cercetători.

2. Proverbele de circulație zonală, precum cea balcanică: „Satul arde și baba se piaptănă" sau „Fata-i ca salcia: unde-o pui acolo se prinde" și altele, în care este vorba atît de lucrul inteligenței umane, cît și, în ce privește formularea, de strînse contacte sociale și comunitate de viață locală a popoarelor.

3. Proverbele care, deși inițial de sorginte folclorică, au căpătat circulație vie, difuzate fiind de anumite texte la îndemîna maselor: „Cine sapă groapa altuia cade singur în ea", „Calul de dar nu se caută la dinți" și altele. Cunoașterea, de pildă, a vîrstei unor animale după dinții lor este o știință ancestrală, dar proverbul cu „calul de dar" a circulat intens în evul mediu în numeroase texte și numeroase variante.

4. În sfîrșit, proverbele tipic românești, fie prin naștere locală, fie prin formulare expresivă proprie, ca de pildă: „La Drăgășani și sfinții sînt cu nasurile roșii", „Omului la scîrbă drăgaica îi lipsește", „Lenea doarme și sărăcia o apără de muște" (paremiologic, relația „lene—sărăcie" este universală, dar exprimarea românească este unică), de asemenea, „Cînd îi dai îi fată iapa, cînd îi ceri îi moare mînzul", „Răsare soarele și dacă nu cîntă cocoșul" și multe altele care solicită comentarii [16].

Avantajul unui asemenea corpus constă în posibilitatea de a încerca mai ușor, plecînd de la el, studii comparative, ca similitudini de sens în altfel de exprimare, și a căuta explicația deosebirilor în modul de viață sau în fondul de cultură, diferite, ale popoarelor intrate în cercetare, în fond modalități diverse de cultură și civilizație, detectate și prin paremiologie.

[16] Proverbele în general au formă scurtă și fixă, dar multe dintre ele se pretează la parafrazarea poetică, pe care limbajul vorbitorului dotat o practică. De curînd, prof. D. Popescu-Șiacu, colectînd plante medicinale în comuna Malu cu Flori, jud. Dîmbovița, i-a spus înțeleptei localnice, Elena Pîrcălăbescu, că avusese, cu un timp în urmă, un mare necaz, iar ea a replicat cu o variantă a proverbului „Necazurile (supărările) nu cad pe pietre": „De, domnule profesor, necazurile nu-s pentru bolovani"! Se pare că nici nu este vorba de o simplă parafrazare, ci de o veche variantă, păstrată în limbaj local, dacă se ține seamă și de implicațiile filologice ale termenului *bolovan* (vezi și Al. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Cracovia, 1957, p. 12 — 13).

FLORES SENTENTIARUM

1 Fortuna opes auferre, non animum potest (Soarta poate lua bogăţiile cuiva, nu şi curajul) — Seneca, *Medeea*, 176
2 Nemo liber est qui corpori servit (Nu este liber cel care-i sclavul trupului) — Seneca, *Epistulae*, XCII, 33
3 La manière la plus sûre de se venger d'une injure c'est de la mépriser (Cel mai sigur mod de-a te răzbuna pe o insultă este s-o disprețuieşti) — H. de Vibraye, *Trésor des proverbes français*, p. 237
4 Unde nu-i minte, cu norocul n-ai ce face — V. Popa, *Folclor din Ţara de sus*, 1084
5 Mai bine sărac de avere decît de minte — V. Popa, *op.cit.*, 1138
6 Nemo patriam quia magna est amat, sed quia sua (Nimeni nu-şi iubeşte patria pentru că e mare, ci pentru că e a sa) — Seneca, *Epistulae*, LXVI, 26
7 Nulli sapere casu obtigit (Nimeni n-a ajuns savant numai din întîmplare) — Seneca, *Epistulae*, LXXI, 29
8 Per a saber s'ha de cremar oli (Ca să ştii trebuie să arzi mult petrol) — H. Guitier, *Proverbes et dictons catalans*, p. 244
9 Buono studio rompe rea fortuna (Munca sîrguincioasă înlătură soarta rea) — Fr. D'Ambra, *Proverbi italiani*, p. 178
10 Chi non e savio, pazientè e forte, si lamenti di sè, non della sorte (Cine nu are ştiinţă, nu e răbdător şi puternic, să se plîngă de el, nu de soartă) — Fr. D'Ambra, *op.cit.*, p. 253
11 Apprends avec peine, tu sauras avec plaisir (Învaţă cu trudă, vei şti cu satisfacţie) — D'Humière, *Recueil des proverbes. . .*, p. 14
12 Studium generat studium, ignavia ignaviam (Studiul îndeamnă la studiu, lenea la lene) — A. Henderson, *Latin proverbs*, p. 419
13 Ştiinţa este partea cea mai însemnată a fericirii (Sofocle)
14 Per a l'home ocupat no hi ha dia llarg (Pentru omul ocupat nu există zi lungă) — H. Guitièr, *op.cit.*, p. 228
15 Llibre tancat no fa lletrat (Cartea închisă nu te face savant) — H. Guitier, *op.cit.*, p. 240
16 Qui molt llegeix, molt coneix (Cine citeşte mult ştie mult) — H. Guitier, *op.cit.*, p. 238
17 Qui molt dorm poc aprèn (Cine doarme mult învaţă puţin) — H. Guitier, *op.cit.*, p. 228
18 Primer muden muntanyes que gènits (Mai curînd se schimbă munţii decît caracterele) — H. Guitier, *op. cit.*, p. 62
19 Quanto sabes (tens) tanto vales (Cît ştii (ai) atît valorezi (atîtea parale faci) — P. Chaves, *Rifoneiro português*, Q 127
20 Qù il y a beaucoup de titres, il n'y a guère de lettres (Unde sînt multe titluri nu există ştiinţă) — G. Duplessis, *La fleur des proverbes français*, p. 568
21 Qui restreint ses besoins sera d'autant plus libre (Cine-şi restrînge nevoile va fi cu atît mai liber) — Ch. Cahier, *Quelque six miile proverbes*, 942
22 Il vedere è facile, il provedere è difficile (E uşor de văzut, e greu de prevăzut) — Fr. D'Ambra, *op.cit.*, p. 317
23 Dacă nu ţi se pleacă ţie vremea, pleacă-te tu vremii — G. Munteanu, *Proverbe româneşti*, 1788

Selectare de Gabriel Gheorghe

XF 1172

DIN SUMARUL NUMERELOR VIITOARE

GHIZELA SULIŢEANU, Despre cercetările inter- şi intradisciplinare în etnomuzicologie
D. CARACOSTEA, Pentru un corpus al poeziei poporane
H. CULEA şi NICOLETA COATU, Etnologia oraşului — consideraţii etnosociologice (un program de cercetare etnologică a urbanului)
I. IONESCU, Personajul doica ţigancă, roaba Gherghina, în *Cîntecul despre moartea lui Brâncoveanu*
PAUL LEU, Contribuţia lui S. Fl. Marian la elaborarea Dicţionarului Academiei
MARIANA BARA, Aromânii — credinţe populare
GHEORGHE PAVELESCU, Contribuţia folclorului din Transilvania la colecţia lui Vasile Alecsandri
PAVEL ŢUGUI, Despre dezvoltarea folcloristicii şi etnografiei româneşti în deceniul 1950 — 1960
IULIAN CHIVU, O secvenţă-simbol din ritualul funebru în satele de pe Burdea
CONSTANŢA CRISTESCU, Asupra unei ceremonii de primăvară. Semnificaţii şi funcţii ale toacei
GHEORGHE PAVELESCU, Romulus Vuia şi apicultura
GHEORGHE PAVELESCU, O valoroasă culegere de folclor din 1865
PAMFIL BILŢIU, Alexandru Ţiplea — un înaintaş de seamă al folcloristicii româneşti moderne
OCTAVIAN RADU MAIER, Vatra : o statornicie românească
PAMFIL BILŢIU, Armindenul în zona Lăpuş
LAURA MUREŞAN, Apa „de la vale" între simbol şi utilitate

ISSN 0034 — 8198

REF, tom 36, nr. 3—4, p. 105—204, Bucureşti, 1991

43 407

I. P. Universul c. 2521

Lei 60

XF1192
200150

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 36
5-6
1991

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor-șef :
ALEXANDRU DOBRE

Membri :

Acad. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA ; acad. ION COTEANU ; prof. ALEXANDRU BALACI, membru corespondent al Academiei Române ; TIBERIU ALEXANDRU ; STANCA CIOBANU ; ION H. CIUBOTARU ; NICOLAE CONSTANTINESCU ; CONSTANTIN COSTEA ; ION CUCEU ; IORDAN DATCU ; GABRIEL GHEORGHE ; ION GHINOIU ; ION ILIȘIU (redactor-șef adjunct) ; SABINA ÎSPAS (secretar responsabil de redacție) ; MARIN MARIAN ; ILIE MOISE ; I. OPRIȘAN ; SPERANȚA RĂDULESCU ; MIHAIL M. ROBEA ; BORIS ZDERCIUC.

Responsabil de număr :
MARIN MARIAN

Autorii sînt rugați să înainteze articolele și recenziile dactilografiate la două rînduri. Tabelele vor fi dactilografiate pe pagini separate, iar dactilogramele și notele muzicale vor fi executate în tuș, pe hîrtie de calc. Tabelele și ilustrațiile vor fi numerotate în continuarea celor din text. Se va evita repetarea acelorași date în text, tabele și grafice. Explicația figurilor din text se va face în ordinea numerelor. Titlurile revistelor citate în bibliografie vor fi prescurtate conform uzanțelor internaționale.

Responsabilitatea asupra conținutului revine exclusiv autorilor.

În țară vă puteți abona prin intermediul birourilor de poștă.

Toate comenzile externe pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la ROMPRESFILATELIA, Sectorul export-import presă, P. O. Box 12—201, telex 10376, prsfi r 78104, București, Calea Griviței nr. 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor".

La „Revue d'etnographie et de folklore" paraît 6 fois par an. Toute commande de l'étranger pour les revues parues aux Editions de l'Académie Roumaine sera adressée à ROMPRESFILATELIA, Sectorul export-import presă, P. O. Box 12—201, telex 10376, prsfi r 78104, Bucarest, Calea Griviței 64—66, Roumanie.

En Roumanie vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste.

APARE DE 6 ORI PE AN

ADRESA REDACȚIEI
București
71102 Calea Victoriei 125

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 36 — 1991 — Nr. 5—6

JÓZSEF ATTILA TUDOMÁNYEGYETEM
Néprajzi Tanszéki Könyvtára

SUMAR

STUDII

H. CULEA, NICOLETA COATU, Etnologia oraşului — consideraţii etnosociologice (un program de cercetare etnologică a urbanului) (I) 207

MARIN MARIAN, Adagiu folcloric la un concept psihanalitic 241

ISTORIA FOLCLORULUI ŞI A FOLCLORISTICII

ZOE DUMITRESCU BUŞULENGA, Radu Niculescu. Schiţă de portret 249

GH. PAVELESCU, O valoroasă culegere de folclor din 1865 253

ION I. DRĂGOESCU, Andrei Bîrseanu — corespondenţă inedită către Simion Mehedinţi 259

NOTE ŞI DISCUŢII

STANCA GIOBANU, Sentimentul continuităţii în cultura populară românească . . 263

IULIAN CHIVU, O secvenţă-simbol din ritualul funebru în satele de pe Burdea . . 266

NICOLAE COJOCARU, Mitul ursitoarelor în opera lui Mihai Eminescu 269

MIHAI RĂDULESCU, Mihu Vulcănescu — o mitologie ornitologică personală . . 273

RECENZII

C. CIUCHINDEL, *Folclor vechi românesc*. Ediţie îngrijită, prefaţă, note şi bibliografie de ..., Bucureşti, Editura Minerva, 1990 (Al. Dobre) 275

LUTZ RÖHRICH, *Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten*, Freiburg — Basel — Wien, Herder, 1986, 4 vol. (Constantin Negreanu) 277

G. L. PERMJAKOV, *Osnovi structurnoi paremiologhii*, Moscova, 1988 (Dumitru Stanciu) 278

ELISABETH SCHULZE-BUSACKER, *„Philomena", une révision de l'attribution de l'œuvre*, în „Romania. Revue trimestrielle consacrée à l'étude des langues et des littératures romanes", fondée en 1872 par Paul Meyer et Gaston Paris, publiée par Jacques Monfrain, nr. 4 (1986); *Des „Distichu Catonis" en Espagne, Italie et France*. Actes du Colloque International EUROPHRAS 88, Phraséologie Contrastive, Klingenthal — Strassbourg, 12—16 mai 1988; *La moralité des fabliaux. Considération stylistique*. Publications de l'Université de Rouen. Ouvrage nº 83, PUF; *Proverbe ou sentence : essai de définition*, în *La Locution*. Colloque international, Université Mc Gill, Montréal, publ. în „Le moyen français. Revue d'études linguistiques et littéraires" (Gabriel Gheorghe) 281

REF, tom 36, nr. 5—6, p. 205—290, Bucureşti, 1991

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 36 | 1991 | Nos 5—6

SOMMAIRE

ÉTUDES

H. CULEA, NICOLETA COATU, L'ethnologie de la ville — considérations ethno-sociologiques (un programme de recherche ethnologique de l'urbain) (I) 207
MARIN MARIAN, Adage folklorique à un concept psychanalytique 241

HISTOIRE DU FOLKLORE ET DE LA SCIENCE DU FOLKLORE

ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA, Radu Niculescu. Esquisse de portrait . . . 249
GH. PAVELESCU, Un prestigieux recueil de folklore de 1865 253
ION I. DRĂGOESCU, Andrei Bîrseanu — correspondance inédite à Simion Mehedinți 259

NOTES ET DISCUSSIONS

STANCA CIOBANU, Le sentiment de la continuité dans la culture populaire roumaine 263
IULIAN CHIVU, Une séquence-symbole du rituel funèbre dans les villages de la vallée de Burdea 266
NICOLAE COJOCARU, Le mythe des fées dans l'œuvre de Mihai Eminescu . . . 269
MIHAI RĂDULESCU, Mihu Vulcănescu — une mythologie ornithologique personnelle 273

COMPTES RENDUS

C. CIUCHINDEL, *Folclor vechi românesc*. Edition, préface, notes et bibliographie par . . ., București, Editura Minerva, 1990 (Al. Dobre) 275
LUTZ RÖHRICH, *Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten*, Freiburg — Basel — Wien, Herder, 1986, 4 vol. (Constantin Negreanu) 277
G. L. PERMJAKOV, *Osnovi structurnoi paremiologhii*, Moscova, 1988 (Dumitru Stanciu) 278
ELISABETH SCHULZE-BUSACKER, *„Philomena", une révision de l'attribution de l'oeuvre*, in „Romania. Revue trimestrielle consacrée à l'étude des langues et des littératures romanes", fondée en 1872 par Paul Meyer et Gaston Paris, publiée par Jacques Monfrain, nr. 4 (1986) ; *Des „Disticha Catonis" en Espagne, Italie et France*. Actes du Colloque International EUROPHRAS 88, Phraséologie Contrastive, Klingenthal — Strassbourg, 12—16 mai 1988 ; *La moralité des fabliaux. Considération stylistique*. Publications de l'Université de Rouen. Ouvrage nº 83, PUF ; *Proverbe ou sentence : essai de définition*, in *La Locution*. Colloque international, Université Mc Gill, Montréal, publ. in „Le moyen français. Revue d'études linguistiques et littéraires" (Gabriel Gheorghe) 281

REF, tome 36, nos 5—6, p. 205—290, Bucarest, 1991

ETNOLOGIA ORAȘULUI—CONSIDERAȚII ETNOSOCIOLOGICE (un program de cercetare etnologică a urbanului) (I)

H. CULEA, NICOLETA COATU

1. TEORIA OBIECTULUI

1.1. Dileme etnologice generale

Dilema care ni se conturează dintru început este cea a recunoașterii fie a unui singur sistem al „datului" (specificul național, *grosso modo*) ca „specificitate holistică" unitară și marcată de unicitate, fie a unei pluralități de sisteme ale datului (intranaționale, zonale, locale). Din rațiuni strict metodologice, opțiunea noastră în lucrarea de față este pentru un sistem al „datului" concret-istoric, acut diferențiat intranațional (deci zonal, local etc.), având drept conținut mediile etnoculturale creatoare de modele specifice (particulare) locale, de grup etc.

„Datul" concret, conceput ca dimensiune a fenomenului social total (în sensul dat termenului de M. Mauss), particularizează, „colorează", nuanțează într-un anume fel, specific, întreaga fenomenologie sociocultural care, disociată pe „orizontală", se exprimă prin cunoscutele structuri ale culturii materiale și spirituale (ale modului de viață în primul rînd), iar disociată pe „verticală", dezvăluie „paliere" ale fenomenului social total [1], de felul:

a) suprafața morfologică (fizică, obiectuală);

b) conduite colective de utilizare (uneori și de producere) standardizate și statuate, formalizate și organizate;

c) modele ce ghidează doar conduitele, în relație cu anumite roluri și atitudini;

d) sistemul de „deprinderi anterior dobîndite", difuz și informal, sub formă de practici, moravuri, rutine, stiluri mai flexibile, care pot fi denumite „populare" în accepția cea mai largă;

e) conduite de rol, deci instituționalizate;

f) atitudini colective: virtualități, preferințe;

g) interpretări simbolice;

h) conduite novatoare;

i) idei și valori ce conferă sens;

j) implicări psihice, stări de mentalitate, judecăți și prejudecăți colective.

În ipoteza de bază a lucrării de față etnocultura rezultă dintr-o amplă combinare a palierelor „verticale" (între ele) și a tuturor cu „ori-

[1] Vezi teoria *fenomenului social total* la M. Mauss (*Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1966) și teoria palierelor *fenomenului social global* la G. Gurvitch (*Traité de sociologie*, Paris, PUF, I, II, 1958—1960).

zontala" fenomenului social total, după regulile oricărei judecăți matriciale folosite pentru relevarea specificului local.

Un punct de vedere sintetic ne permite să afirmăm că :

1. etnoculturalul constituie doar o dimensiune a socioculturalului, și anume ca :

— „sistem al datului" („sistemul de deprinderi anterioare") intricat, în pondere totală sau parțială, în oricare dintre palierele fenomenului social total și afirmat ca dimensiune a fenomenului social global ;

— specificitate locală, „traseu sociocultural ireductibil" sau, altfel spus, „biografia lucrurilor" în sensul de „inactual real" și „concret ideal" ;

2. etnoculturalul, ipostaziat (și ca dimensiune) în macrostructurile socioculturalului, se prezintă ca specific național (cultură națională), iar ipostaziat în „mezo" și „microstructuri" sociale se prezintă ca „medii populare" dinlăuntrul unităților, relațiilor și grupurilor umane (fenomenologia socioumană proliferată de acestea), în primul rînd a interrelațiilor comunitare ;

3. etnocultura reprezintă contraponderea centripetă la tendințele centrifuge ale socioculturii și se exprimă — de pildă în contemporaneitate — prin „coeficientul de rezistență" la tendințele de specializare fără specific național (ale culturii cărturărești) sau de masificare și uniformizare ale unei culturi de masă mozaicate sau/și ideologizate.

Etnocultura, fenomenologia ei nu sînt atît de „transparente" încît să-și dezvăluie lesne palierele și aspectele ca fenomen social global. Doar cercetarea — și nu fără deosebită trudă — le poate pune în evidență, prin operațiuni sofisticate analitice și de sociografiere, mai aproape de tehnica radiografiei decît a „grafiilor" curente. Astăzi „asaltul" asupra fenomenologiei socioculturale (pentru disocierea orizontalei și a verticalei fenomenului social total) revine unui întreg corpus de discipline specializate sau/și integrate. A aduce *sub speciae etnologica* o puzderie de obiecte, activități, opinii ale socioculturalului, ca „texte umane" aflate în contexte urbane date, presupune aflarea unui *ireductibil* prin mijlocirea căruia să fie găsit numitorul comun într-o fenomenologie atît de diversă ca cea studiată îndeobște de etnografie, folcloristică, dialectologie, etnosociologie ș.a. Cercetările concrete de etnologie urbană, în măsura în care își găsesc legitimitatea epistemică, nu pot fi decît cercetări de etnografie, folcloristică, dialectologie și etnosociologie, *integrate ;* perspectiva etnologică este însă cea care conferă temeiurile teoretice și metodologice ale acestei integrări, respectiv ... *filozofia ei.* Teoria unei abordări etnologice conjugate, în general, în mediile urbane mai ales, rezidă în elucidarea problemei *ireductibilului*, a etnosului aflat în interstițiile unui socius posibil de disociat ca natură, creativitate și forme de expresie etnoculturale.

1.2. Socius și Etnos — generalități

Dăm aci *Socius*-ului accepția de modalitate (re)structurată a „socialului", cu tendința *(trend)* aducerii proteicei „materii sociale" în ipostaza de sistem social economic, de „orînduire a cadrelor și manifestărilor" economice, juridico-morale, spirituale etc. în moduri relativ distincte de producere și reproducere a vieții în grup a oamenilor.

Etnosul desemnează structura dimensiunilor „comunitare" ale unei colectivități istoricește constituite și perpetuate în timp pe temeiuri ca : tradiție, solidaritate, limbă, trăsături antropologice (fizice și socioculturale), umanizare a mediului (teritoriu etc.), fizionomie psihică (caracterologie), trăire și retrăire a identității (patriotism etc.) ș.a.

Socialul (de la *socius*, lat. 'soț, tovarăș, asociat') a apărut o dată cu cele mai elementare și primordiale (ca să nu spunem primitive) forme de asociere dintre om și om, adică dintotdeauna, din *illud tempus*. Dinamica socialului evidențiază o devenire continuă a acestor forme de asociere, cum și a tuturor „lucrurilor" (sens durkheimian) care prin natura lor își au originea *în* sau depind *de* societate.

Răspunsul modern dat întrebării referitoare la esența și structura societății (ce este societatea : natura și esența ei) a luat succesiv sau simultan forma așa-ziselor teorii : 1. organiciste ; 2. contractualiste ; 3. economiste ; 4. psihologiste ; 5. formaliste ; 6. relaționiste ; 7. universaliste ; 8. obiectiviste ; 9. factorialiste ; 10. spiritualiste, 11. sociogeografiste ș.a. Dat fiindcă în mai toate teoriile enunțate complexul socius nu apare relaționat cu etnosul, ne face să zăbovim în cele ce urmează asupra teoriei tradiției și solidarității, în care aceste două realități sînt considerate din unghiul înrîuririi lor întru particularizarea vieții sociale. Socius-ul presupune nu doar coexistența indivizilor, influența lor reciprocă, conștiința unui scop comun etc., ci și o ordine durabilă, o continuitate și o tradiție pentru ca orice societate să fiinţeze ca o particularitate concretă, specifică.

Ajungem în acest sens din nou la problema „datului", antamată mai sus și pe care o vom relua din perspectiva unor idei generale referitoare la triada Tradiție—Inovație—Identitate.

La o primă abordare s-ar părea că ireductibilul etnologic al socialului rezidă în partea de tradiție și solidaritate [2], ca factor de coeziune socială de un fel deosebit — comunitară — și producător de modele îndătinate, posibil de regăsit în atitudini, comportamente și situații chiar foarte depărtate de ... izvorul lor. Trecutul se interiorizează astfel în fiece Eu și rezidă în Noi : este mai adîncul și poate neștiutul din Noi însine, ca ființă socială. Sau, cum ar spune C. G. Jung (vezi *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 1963) : „Viața mi-a apărut întotdeauna ca o plantă care trăiește prin rizomul său chiar dacă tulpina se ofilește întotdeauna". Acest rizom poate fi arhetipul sau nația, neamul, familia, copilăria, conviețuirile, întreg traseul cultural-comunitar și existențial. Toate acestea ne sînt date, înrădăcinate, întipărite ca identitate primară, ca „inconștient colectiv", ele sînt partea genuină, simplă, autentică, neelaborată ca strategie socială rațională ci ca parte imaginativ-creativă, devenită „dat", mitos, din orice socius.

Tradiție și solidaritate nu înseamnă însă numai trecut îndepărtat, ancestralitate, copilărie (a „socializării etnologice" — lingvistice, folclorice, general stilistice), ci și „generație", în succesiunea unor categorii sociale, stări socioculturale, mentalități, contexte spațiale și temporale comune, matrice stilistice ș.a.

[2] În literatura noastră de specialitate au operat sinteze oameni de știință precum P. Andrei (vezi *Sociologie generală*, Craiova, 1936), T. Speranția (*Introducere în sociologie*, București, Casa Școalelor, 1944, I, II).

Tradiția și solidaritatea pot acționa și în plină actualitate ca transmisiuni ale ideilor, ale impulsurilor, ale felului de a gîndi și simți lucrurile — de la înaintași la urmași, de la cei solidari în toate cele. Căci dacă tradiția este „populară" pe verticala autorității (paternalității) charismatice, solidaritatea își instituie substanța prin orizontalitatea deschiderii omului către om.

Dintre toate formele autorității (de drept, personale, instituționale, valorice etc.), cele exersate cu precădere în contexte etnologice sînt cele charismatice, de *leadership* informal, de fascinație „magică" și vrajă (vezi importanța acestora din urmă în culturile populare).

Tradiția și solidaritatea — în sau fără conexiune directă cu autoritatea — explică numeroase manifestări de etnocultură, fie în expresiile ei existențial-comunitare, fie în reverberațiile ei spirituale, marcate de diversitate. Diversitatea afectează însăși tradiția pînă în chiar fondul ei. Încrucișările etnice (biologice, de civilizație și cultură) provoacă schimbări în însăși etnia componenților, particularitățile comune (de limbă, descendență ș.a.) vădindu-se tradiție „en marche". Ample procese istorice de aculturație conferă o fizionomie dinamică nu doar generațiilor ce se succed, ci chiar uneia și aceleiași generații. Copiii nu sînt doar ai părinților lor, ci și ai timpului lor; de aceea, în succesiunea lor, generațiile găsesc și aduc mereu ceva nou, o realitate socială obiectivă și un spirit al timpului (Zeitgeist) la care parțial au contribuit și pe care parțial l-au găsit de-a gata, asumîndu-și-l.

Inovația și tradiția, mediile tradiționale și inovaționale, în general, sînt deopotrivă factor de sociocultură și etnocultură. De unde și necesitatea conceperii *ireductibilului etnologic* în relație cu echilibrul fragil dintre acești doi termeni ai dialecticii identității și specificului.

În limbajul de toate zilele, urmărind de pildă felul cum trăiesc, maniera cum se poartă și se exprimă indivizii, grupurile, obișnuim — nu în afara a nenumărate prejudecăți și stereotipii cărora le plătim uneori un tribut grav de subiectivitate — să le atribuim etniei (țigan, maghiar, evreu, român etc.), provinciei (ardelean, oltean etc.), zonei, originii sociale (țăran, „țărănoi" — sens peiorativ, muncitor etc.), mediului rezidențial (mahala, centru etc.), caracterologiei (vezi tipurile „caragialești" notorii) etc.

În fapt, identitatea etnologică a indivizilor și grupurilor (identitate care ar putea fi disociată de cea biologică și socială) constituie o rezultantă complexă a socializării generațiilor succesive (socializare concepută sub forma „verigilor", „inelelor" unui arbore genealogic dat) și a constituirii unui fond comun de reacții „date", neelaborate ad hoc. Acest fond comun, în continuă dinamică (virtual—actual), nu este altceva decît o ipostaziere a mediului etnocultural cu înrîuriri centripete (de repliere a insului întru entitatea sa comunitară).

Mediile centripete, în societățile moderne, sînt dublate de mediile centrifuge — contrabalansîndu-le chiar pe acestea — în tendința lor de a distanța insul de arborele al cărui ram este. Astfel, slăbirea coeziunii unor comunități prin dispersarea membrilor, asimilare etc. sau, dimpotrivă, revenirea la „rizom" (reconvertiri, căutarea identității) urmează îndeaproape pe de o parte pulsiunile sociale ale anomizării și, pe de altă parte, reacțiile la anonimatul autodizolvant.

Socius și etnos nu prezintă dezvoltări paralele și nu se exprimă ca o funcție lineară : etnosul vădește o relativă rămînere în urmă față de ritmul alert al socius-ului dar, în același timp, îl configurează specific (pe acesta din urmă). Istoria înregistrează numeroase cazuri de involuție ale unor întinse arii de etnicitate ; sînt însă cunoscute și surprinzătoare supraviețuiri ale etnosului în societăți dezetnicizate. Există popoare renăscute ca din cenușă. Manifestări ale etnosului stagnate o vreme pot revigora și înflori chiar în momente cînd socius-ul slăbește sub raportul forțelor sale centrifuge.

Orașul modern, cu incipientele sale medii comunitare (uneori de o varietate surprinzătoare), se oferă ca un laborator inedit de experimentări în acest sens. În căutarea unei Identități, amenințată de societatea hiperindustrializată și de consum, de tirania totalitară sau comunismul primitiv, orășeanul de azi valorifică medii centripete, făurindu-și structuri comunitare, care refac prin neam, familie, localism etc. rădăcini uneori pierdute. Disciplinele etnologice, pivotînd în jurul ireductibilului etnocultural, dezvoltă azi o problematică a mediilor „vieții particulare" (în sens de locale) a oamenilor, interpuse între cadrele realității sociale general-instituționalizate, formalizate etc. și contextele lor nemijlocite de viață. Pe liniamentele vieții lor particulare, ale modului de viață nemijlocită, oamenii orașelor de azi dezvoltă o cultură specifică : etnocultura mediilor urbane.

1.3. Panorama aspectelor orașului

La suprafață orașul se dezvăluie ca un peisaj fizic amenajat, în care sălășluiesc : un conglomerat de locuințe, fabrici, șantiere, uzine, vehicule, bastimente — de asistență sanitară, școlare, culturale ș.a. — „felurite alte construcții de folosință publică, monumente, parcuri etc. și, bineînțeles, oameni, o aglomerație de oameni aflați în incinta spațiului construit sau într-un du-te-vino exterior, ritmat de ocupații, interese, activități, nevoi ș.a.m.d. În străfunduri, spațiul urban se relevă ca spațiu social-economic, juridic, politic, spiritual—structurat în urma unor plurale intercondiționări presupuse de procesul de producție (materială și spirituală), de relațiile interumane corespunzătoare acestora sau dependente de situații tipice gestate în grupări umane dintre cele mai felurite — de la cele profesionale pînă la asocierile „gratuite".

Corelarea „matricială" a orizontalei și a verticalei unei aglomerări urbane permite dezvăluirea pluralității de funcțiuni, sincretice sau specializate, indeplinite de unitățile sociale ale orașului.

O întreagă „baterie" de discipline social-umane se apleacă azi asupra spațiului urban. Orașele sînt studiate de științele sociale în mai mare măsură decît satul, considerat altădată fief al disciplinelor etnologice [3].

Geografia urbană studiază fenomenul, sistemul și funcțiile orașului din punctul de vedere al spațiului urban (condiții spațiale de amplasare și extensiune a comunicațiilor, rezidenței, comerțului, industriei ș.a.), al concentrării urbane, al spațiului trăit și perceput, al șederii și mișcării, al climei și salubrității etc.

Urbanistica prelungește atari preocupări în relație cu : alegerea amplasamentelor unui oraș, zonificarea (industrială, de locuit, plantată,

[3] Vezi *Current Sociology*, seria *Methods in Social Sciences*, 1960—1975.

amenajări comunale etc.), proiectarea orașului în întregime ori resistematizarea și modernizarea în perspectiva unor concepții date (cu accente pe monumentalitate și solemnitate, pe un tip de „urbanism romantic", pe ideea „orașelor verzi" ori pe unitatea dintre funcție, modul de construcție, economie și expresie plastică). Urbaniștii împreună cu edilii orașelor cuprind într-o viziune de ansamblu problematica complexității drumurilor, a zonelor de ocupare a solului și a activităților de optimizat.

Sociologia analizează la rîndul ei orașul ca organizare socială cristalizată, vizînd o problematică vastă, revendicată și de etnografie. Avem în vedere: locuința (structura, fluxul, confortul, autonomia, dimensiunea, satisfacții și expectații, mobilitatea), educația, cultura (animația, difuziunea etc.), securitatea (protecția, prevenirea accidentelor etc.), comunicațiile (circulația, transportul, telecomunicația, informația etc.), administrația, producția, distribuția (comerț, bunuri și servicii, publicitate, vitrinele și reclamele orașului etc.), solidaritatea (forme de sociabilitate etc.) — atît din punctul de vedere al funcției acestora în satisfacerea trebuințelor și expectațiilor umane, cît și al relațiilor umane și unităților sociale. Metodele de cercetare socială în urban, folosite de științele orașului, conturează demersuri diacronice și sincronice. În primul sens: studii privind evoluția zonei în timp — evenimente, făptuiri, personalități. Printre studiile sincronice amintim în principal pe cele economice (producție, circulație, distribuție, comerț), geografice (caracterele fizice ale spațiului), ecologice (interrelațiile dintre populație, mediu, aspectele și nivelul tehnologiei, organizare socială etc.) ș.a.

Organizarea socială a mediului urban sub forma socioculturii (ierarhia formelor și raporturilor sociale etc.) și a etnoculturii (integrată în mediul tradițional, în grupe primare și secundare), influența psihosociologică intramedii, relații de familie și parentale, grupările pe cartiere și rezidențe, formele de asociere particulară, formele noi de sociabilitate (grupări comunitare, de vîrstă, categorie, confesiuni, organizații, instituții) au directă tangență și cu preocupările etnologiei.

Migrația și integrarea culturală în urban a feluritelor „valuri" de populație, de sorginte socială și rezidențială extrem de variată, sporește considerabil etnoculturile mediului urban, stau în centrul atenției mai multor discipline sociale și umanistice. Organizarea socială în mediul urban prezintă pentru etnologie un vast spațiu de observare, deoarece trimite la studiul structurilor și instituțiilor, al comportamentului grupurilor al relațiilor sociale, al personalității de bază ș.a.

Se știe că transformările sociale din mediul urban afectează ansamblul grupurilor sociale și principalele instituții. O cercetare aprofundată și exhaustivă a acestora într-o mare aglomerație este practic imposibilă. De aceea tehnica eșantionării prelevează unități semnificative de ordinul familiilor, întreprinderilor, grupurilor locale, asociațiilor etc.

Problematica contextelor de specializare și forjare a valorilor culturii tehnice, științifice și umanistice sînt studiate de știința socială atît în sistematica lor proprie, cît și în haloul „mentalităților" și „mediilor populare" prin care reverberează.

În noile medii urbane socializarea individului se operează la intersecția celor „trei culturi": specializate, de masă, popular-etnoculturale; constatarea e valabilă de la „trebuințe" și expectații pînă la integrări și satisfacție.

1.4. Trinitatea etnoculturalului. Comunitarul, mentalitatea „neofolclorică" și mediile orașului — ca trinitate a etnoculturalului

Din punct de vedere etnologic conceptele de *sociocultural* și *etnocultural* acoperă, primul, întreaga sferă a vieții sociale a omului, iar al doilea, dimensiunea particulară, specifică a acesteia, condiționată de conjugata acțiune diferențiatoare a tradiției, solidarității și identității.

Sfera socioculturalului fiind cea mai largă vizează, de exemplu în societățile moderne, o varietate de tipuri, forme și moduri culturale și sociale. În contemporaneitate coexistă societăți cu moduri de producție și feluri de trai diferite; existența, conștiința și creativitatea culturală a omului modern, urban în primul rînd, poartă mărcile diverselor tipuri culturale: cărturărești, acut specializate; de masă și populare, precum și a unei multitudini de genuri, specii și forme de cunoaștere. În acest din urmă sens, de pildă, pot fi disociate *genuri cognitive* de tipul „sistematico"-științific, filozofic, artistic, ideologic; *moduri de cunoaștere*: „simțul comun" (cunoașterea intuitivă directă), cunoașterea empirică, cunoașterea teoretică (reflexivă, speculativă, conceptuală, simbolică, imagistico-abstractă). Pluralitatea și polivalența tipurilor culturale, aflate în aceeași structură globală, se exprimă uneori tensional, conflictual, spărgînd chiar, mai rar, unitatea. Exemple benigne de stări tensionale sînt de pildă cele care se referă la antinomia dintre specializare culturală (inclusiv în domeniul artei) și democratizare culturală, dintre omogenizare și diferențiere, dintre omul tradițional și cel inovațional.

Personalitatea culturală a omului urban nu se află în afara procesului evolutiv de civilizare a intereselor și de dobîndire a unor interese pentru civilizație: ea își afirmă culturalitatea ei prin eforturi, „creative" pentru cei mulți, de a se conforma unui stil urban de muncă și viață, exigențelor civilizației industriale și societății de consum. Personalitatea etnoculturală exprimă o configurație de comportamente aflate și sub înrîurirea unor medii diferențiatoare, în care sînt sintetizate evoluțiile nestandardizate ale procesului urbanizării unor grupuri de proveniență foarte diferită.

Urbanizarea modernă — consecință a industrializării și expresie ecologică a societății de tip industrial — implică o proliferare nebănuită a populației, vaste organizații de muncă și administrație, apariția maselor; dar ea implică totodată și conturarea subculturilor, uneori chiar a contraculturilor, a coexistenței mai multor tipuri de cunoaștere, mai multor stiluri existențiale.

Implicațiile culturale ale urbanității sînt multiple: în cunoaștere este vorba de reale mutații la nivelul „simțului comun" prin supremația genului cunoașterii pozitive vis-à-vis de formele naive sau parastiințifice; în moravuri, cantitatea sporită a grupului social urban atrage restructurări ale valorilor morale, o oarecare ranforsare a individualismului și anomiei; în estetică, triumful atitudinii finalizate în emoția plăcută, reconfortantă, hedonistă, prin care „omul mijlociu" transgresează adeseori din mica lui viață personală plicticoasă și umilitoare cîteodată.

Urbanizarea stilului de muncă, a moravurilor, a sociabilității, a confortului, a atitudinii față de lumea obiectelor de civilizație, a intereselor de viață ș.a.m.d. se convertește în etnocultură doar de acolo de unde grupurile, sub înrîurirea traseului lor existențial particular, diferențiază direcțiile de evoluție și nivelele acestei urbanizări.

În ipoteza acestei lucrări, rădăcinile, „rizomul" personalității etnoculturale se află pe de o parte în formele populare originare ale tradiției solidarității și identității (așa cum apar ele filtrate de mediile urbane diferențiatoare), iar în actualitate, în formele vieții comunitare apte să gesteze o tradiție, solidaritate și identitate genuine, informale, spontane, cu manifestări existențiale și expresii neofolclorice inedite, originale.

Dat fiind rolul hotărîtor pe care-l atribuim „existenței comunitare" în tripticul etnocultural amintit mai sus, vom face cîteva considerații referitoare la relația dintre comunitate, subcultură, modele și comportament, pe de o parte, între manifestările informale de tip etnocultural și societatea civilă, eminamente socioculturală, pe de alta.

Etnocultura și societatea civilă sînt expresia cea mai directă și informală a etnosului, în primul caz, a socius-ului, în al doilea.

Regimul dictaturii și totalitarismul, cu acțiune atît de îndelungată și atotcuprinzătoare în România de pînă la 22 decembrie 1989, tindea să distorsioneze grav pînă și palierul conduitelor colective informale, difuze, sincretic-populare și să suprime manifestările oricărei societăți civile ce s-ar fi ivit spontan și în „compensare" pentru absența oricăror libertăți individuale și particulare.

Suprimarea libertăților democratice, sub ceaușism, determinase ca presa, formele de asociere și organizare politică, întrunirile, protestele, manifestațiile, alegerile, dezbaterile parlamentare etc. etc. să fie pur formale și dirijate toate de „vîrfurile" nomenclaturii tiranice. În același timp manifestările formale ale societății civile nu puteau depăși sfera unei dizidențe cu totul sporadice, iar cele informale, în expresii de viață sociopolitică, sociospirituală și socioculturală cu totul tăinuite, erau circumscrise uneori doar la perimetrul familial, al grupului de rudenie sau/și de prietenie sau/și de amiciție autentică la locul de muncă.

„Statolatria", după expresia lui Antonio Gramsci, a restrîns aria societății civile atît în planul rețelei complexe de condiționări culturale, morale și ideologice (autonomia unor instituții-învățămînt, cultură, mass-media), cît și a formelor „private", cum ar fi sindicatele, biserica, parlamentul etc., toate privite ca obstacole evidente în calea tendințelor de „statalizare" și dictatură.

Societatea civilă vizează acel sistem de relații în care indivizii, grupurile se manifestă ca entități autonome într-o diversitate de forme. În societatea civilă, salvgardarea libertății prezumă existența etosului, a spiritului vieții comune.

Ipoteza avansată de noi cu privire la pluralitatea „mediilor" se dovedește tocmai o generalizare a unor fapte etnologice privind persistența societății civile și etnoculturii în orice condiții politice, oricît de vitrege ar fi ele. Pentru că, în realitatea aievea, salvgardarea autonomiei de viață și spirit a fiecărui grup uman s-a realizat — chiar și în anii dictaturii recent abolite în România — prin dimensiunile informale ale „mediilor" proliferate de mai toate grupurile socioumane presupuse de structurile economice, politice ș.a. acut formalizate. În acest sens, pînă și partidul unic de guvernămînt prolifera „mediile" sale informale, recte modalitățile pletorice de exprimare „discretă" a nonconformismului și nemulțumirii față de „vîrfurile" nomenclaturii. Chiar dacă pe față nu existau alte partide, cluburi de discuție, sindicate libere și asociații pro-

fesionale și cu atît mai puțin manifestări susținute de opoziție, în underground-ul fiecărui loc de muncă, a fiecărei grupări umane se produceau fenomene de psihologie colectivă ce perpetuau în forme „marane" (ca maranii iberici ostracizați de inchiziție) conduite colective „neorganizate", inerente unei societăți civile.

Etnocultura impregna respectiva psihologie colectivă cu fondul tradițional de atitudini, conduite, modele, idealuri, forme de Weltanschauung ș.a., menținînd trează în populație, în formele ei comunionale cu precădere, „disidența de masă" față de mercurialul politic al tiraniei. Uneori, toate acestea se exprimau prin abulie, rezistență pasivă, aparentă supunere la supunere : în străfunduri lucra însă „opoziția" întregului popor la puterea absolută exercitată de un singur dictator personal ostil asimilării diversității etnosocioumane aievea. Evenimentele din 16—22 decembrie 1989 au demonstrat că în România etnocultura și societatea civilă au fost realități aievea la scară populară și nu doar acțiunea unor mici grupuri politice dizidente ivite ad-hoc. Pe străzile Timișoarei și Bucureștiului și ale altor orașe au ieșit în acele zile sute de mii de persoane, deci ... poporul.

Or, fenomenul revoluționar nu ar fi putut căpăta asemenea extindere dacă cei cuprinși în acele zile de „psihoza colectivă" nu ar fi avut resurse sufletești (de psihologie colectivă și etnocultură) și de viață generate de varietatea „mediilor" existente și a palierelor lor informale ontologice și de conștiință.

La rîndul ei, etnocultura, distorsionată *prin* și *de către* propaganda oficială și oficioasă, era condiționată ca în expresiile ei „fățișe" să se confunde tot mai mult ori s-o slujească pe aceasta. Astfel, așa-zisul „folclor nou", de pildă, nu făcea decît să colporteze sloganе oficiale și „valori morale" propovăduite de dictatură, pentru întărirea forței ei de impunere a conformismului social.

Dar cum nici cea mai cruntă tiranie nu poate suprima total societatea civilă și etnocultura, nici în contextele României de ieri nu au lipsit manifestările de viață și spiritualitate informale, izvorîte din spontaneitatea conduitelor colective și marcate de autenticitate.

Stările comunitare și comunionale s-au dovedit cele mai propice în acest sens. Duplicitatea impusă de „rolul social" și îmbrăcată în forma „amfibismului conștiinței" ceda de îndată ce oamenii intrau în relații familiale, de prietenie, de colegialitate autentică. Sufletele se deschideau pe dată, colportau sau performau conținuturi antitotalitare, de la zvonuri, bancuri, snoave și pînă la opinii „particulare", total divergente în raport cu ... opinia publică. Astfel, societatea civilă supraviețuia printr-o economie, o cultură și o spiritualitate „paralelă", iar etnocultura ținea treaz tradiționalul filon popular de gîndire și simțire (și expresiile literare, artistice, stilistice corespunzătoare) aflate la antipodul „inovației colectivist-etatiste".

Pe temeiul unei asemenea societăți civile și etnoculturi, România posttotalitară și-a putut propune ca într-un răstimp nu prea îndelungat să realizeze o reconstrucție socială bazată pe feedbackul popular și al civismului pluralist.

Se știe că omul, ca ființă socială, se confruntă — în intimitatea raporturilor sale interumane — cu indivizi aparținînd sferei „Noi"-ului

(„noi fraţii", „noi ţăranii", „noi românii" etc.) sau „Altora" (eu, el, voi, tu). Tipul şi gradul de fuziune în „Noi", „alţii" determină alura manifestărilor de socialitate, ipostazele ei, care, surprinse sub aspectele cele mai generale, pot fi numite : *comunitare, de masă şi de individualizare prin universalitate.*

După tipul şi gradul acestei fuziuni sînt selectate seturile de modele percepute, reţinute şi asimilate, sînt integrate atitudinile şi matrităte comportamentele creative, în primul şi ultimul caz, cele standardizate în plan secund. Înseşi subculturile exprimă în ultimă instanţă acest grad de fuziune existenţială şi de obiectivare prin comportamente, manifestările conştiinţei colective.

1.4.1. Comunitarul

Avansăm ipoteza că tipul şi gradul de fuziune în ceea ce denumim „Noi", „Alţii" joacă un rol defel de subestimat în mecanismele sociale generatoare de mentalităţi, precum şi în modalităţile simbolice (culturale, artistice). Formele de socialitate acţionează asupra funcţiei şi faptelor de cultură. Spre a lua doar un exemplu, reamintim, de pildă, de importanţa structurii de rudenie — considerată formă de socialitate — ca „model" pentru anume mentalitate şi expresiile ei simbolice. Pe bună dreptate se consideră că modelul neamului este aplicat de oamenii societăţilor tradiţionale şi în relaţiile imaginare cu lumea miturilor sau cu lumi îndepărtate pe care niciodată nu le-au văzut. G. Călinescu arăta că în basmele româneşti se poate evidenţia o ierarhie de vîrste, şi în raport de aceasta şi de putere, ceea ce corespunde exact schemei ierarhice şi statutului fiecărui membru al neamului în lumea oamenilor.

Cele de mai sus exemplifică doar unele aspecte ale formelor de socialitate — cu repercusiunile corespunzătoare în planul manifestărilor imaginaţiei creatoare de plăsmuiri folclorice.

Comunităţile constituie grupări mijlocii ca intensitate şi profunzime de întrepătrundere a conştiinţelor şi conduitelor în actele colective de „Noi". Ele sînt spaţiul socialităţii prin fuziune spaţială. Comunitatea asigură un optimum şi în materie de presiune internalizată : conduitele se întrepătrund în profunzime ; o mare parte din aspiraţiile eului este contopită. Persistenţa stării comunitare este condiţia *sine qua non* pentru perpetuarea mentalităţii „neofolclorice". Or, mediul urban, în ciuda aparenţelor unei generalizări a mentalităţii pozitive (sub impactul culturalizării şi scientifizării de masă), tolerează, prin stările comunitare, recrudescenţa unei mentalităţi „neofolclorice" relativ disociabilă atît de mentalitatea exprimată în mozaicul modelelor de masă, cît şi de mentalitatea condiţionată de medii „raţionaliste" şi tehnico-pragmatice.

Am considerat pertinent conceptul de mentalitate „neofolclorică", deoarece este simetricul conceptului de „stare comunitară" şi se exprimă în forme (verbale etc.) concrescute pe condiţii social-existenţiale, altele decît cele de masă (cu stările de psihoză colectivă, fabulaţii „mitologizante") sau decît formele de expresie ezoterice, proprii grupurilor specializat-enclavate.

Mentalitatea „neofolclorică" de sorginte comunitară valorifică înauntrul unor structuri variabile, socialmente determinate, genul cunoaşterii comune — subordonînd acesteia elementele de cunoaştere ştiinţifică

și filozofică ; ea structurează și ierarhizează formele cunoașterii în funcție de o matrice, sui-generis, de cunoaștere a ființării, a vieții, naturii și universului, a lumii tehnicii, a altora (cunoașterea „de Alții"), a „Noi-ului" și cunoașterea de sine ; favorizează conform structurii ei logice imanente, și în parte după limbajul utilizat ca „suport" al expresiei (limbaj local), modalitățile empirică, simbolico-intuitivă, dialectico-genuină.

Este suficient să analizăm pînă și în cea mai neînsemnată povestire (mai mult sau mai puțin recurentă) oricare dintre opiniile referitoare la auto- sau heteropercepție, forjate de către un individ aflat în „cercul magic" al stării comunitare, pentru a vedea diferența specifică dintre asemenea expresii neofolclorice ale mentalității și vorbirea curentă, posibil de constituit în expresii simptomatice sau chiar pseudofolclorice, condiționate de starea masificată a omului urban.

1.4.2. Mentalitatea neofolclorică

Referindu-ne la faptul că mentalitatea „neofolclorică" își are și ea sorgintea și suportul cognitiv în cunoașterea comună, nesistematizată, de regulă lipsită de rigoare dogmatică dar și cu scăzută reflexivitate, trebuie totodată să insistăm asupra virtuților ei în ce privește autenticitatea și obiectivitatea, în ciuda caracterului ei nemijlocit, intuitiv, spontan și participativ. Mentalitatea neofolclorică se afirmă astfel ca o identitate și identificare a conștiințelor individuale întru refacerea unei conștiințe comunitare la egală distanță atît de cea masificatoare, cît și de cea „elitist"-specializată.

Tradiția comunitară nu este antinomică inovației, nu se contrapune ei, ci îi întărește identitatea. La scara comunității tradiția și inovația nu se comportă antinomic, adică cea dintîi investind ritualitatea ca neschimbare, îngrădirea zonală ca vocație a perenității, orizontul ceremonial ca suspendare a cotidianului.

În fața etnologului ce operează investigații în urban stă așadar sarcina depistării formelor comunitarului (și mediilor sale „generative"), precum și a expresiilor lor neofolclorice aferente, de la stiluri de viață pînă la narațiuni și „vorbire locală".

Acest demers, deosebit de complex, se poate institui pe temeiuri metodologice comparatiste doar în tentativa de a regăsi în urban „elemente rurale" : locuință, port, arte decorative, obiceiuri, mitologie, basme și cîntec epic în forme tradiționale.

Abordarea dimensiunii „neofolclorice" inedite a urbanului, a creativității populare genuine și originale, presupune însă o hermeneutică „ad-hoc", adaptată fenomenologiei „mitosului" orășenesc. Așa-zisele povestiri și legende urbane create în contexte comunitare nu numai că se deosebesc de tradiționalele genuri corespunzătoare, dar vădesc un specific evident și în raport cu „folclorul difuz" produs în contextul unor stări de masă (aglomerații etc.).

1.4.3. Mediile orașului

Orașul dezvoltă simultan — și în interacțiune — mai multe tipuri culturale, dintre care cultura specializată, cultura de masă și cultura populară par a fi fundamentalele „părți" ale culturii actuale.

Dintr-un alt unghi de privire se poate spune însă că diversitatea etnoculturală a mediilor etnoculturale ale orașului este în funcție de o combinatorie concretă între elementele a ceea ce unii etnologi numesc cultură minimală (tradiția generală a grupului) și marginală (procese de contraculturație), cultură generală (rezultată din formele instituționalizate ale aculturației) și cultură comunitară (tradiția, solidaritatea și identitatea specifică), fiecare dintre aceste „elemente" și „subsisteme" comportînd mai multe tipuri de valori posibile : înalte, supramedii, submedii și chiar joase.

Combinarea concretă a elementelor și valorilor are loc la nivelul fiecărui mediu etnocultural : pentru construirea unei atari metodologii combinatorii — pentru modelarea ei — am imaginat o structură abstractă de 100 ittemi (privind atitudini și comportamente relevante) distribuiți după cum urmează : 60 pentru cultura minimală și marginală, scalați în șase trepte și patru valori ; 25 pentru cultura generală, la fel scalați ; 15 pentru cultura comunitară, de asemenea scalați.

Tipul de atitudini și comportamente ittemizate sînt de ordinul valorilor privind : proprietatea, familia, confortul urban, cunoștințe folositoare, mixajele (sociale, etnice etc.), obiceiurile, religiozitatea, opiniile. Prin aplicarea unei atari „combinatorii" am gîndit să devină posibilă o caracterizare a urbanului într-o serie succesivă de trepte : de la orășeanul slab integrat pînă la cel „get-beget" ; de la orășeanul total masificat și cuprins de un orizont mic-burghez la urbanul profund diferențiat etnocultural prin stările comunitare în care se cuprind și mediile care îl înrîuresc.

Modelarea de mai sus a fost concepută ipotetico-deductiv și doar pentru a dispune de o schemă la care eventuale demersuri de teren să fie raportate. Însă numai concretizarea la teren, prin ample investigații, poate verifica pertinența unei atari ipoteze de lucru.

Din propriile noastre cercetări anterioare, ca și din studii efectuate de alți cercetători autohtoni am putut prelimina totuși că în timp ce mediile de sorginte, ca și cele de contraculturație condiționează fenomene de urbanizare prin disimilaritate, iar mediile de masă produc o omogenizare acută pe un model standard, mediile comunitare produc o diferențiere etnoculturală cu elemente inedite de orășenizare.

Cultura comunitară — „trăită" și „obiectivată" — este produsă în raporturi umane nemijlocite, cotidiene, simple, genuine, vădind următoarele mărci : politelism, formație afectivă, organicitate.

Metodologia etnologică modernă este nevoită să rafineze deosebit noile ei tehnici (etnografice, folcloristice, lingvistice etc.) pentru a surprinde formele inedite ale „comunitarului" în structurarea unor aspecte ca, de pildă, spațiul locuit, viața cotidiană, sociabilitatea, vorbirea locală, modul de a conserva, cînta, dansa, povesti, toate acestea „ca la oraș", dar în forme diferențiate. Căci cultura de masă proliferează, mai ales în urban, forme standardizate, precum și mod și modele de diferențiere socioculturală și exoterice, cultura populară-comunitară reface echilibrul dintre general și particular, prin variante producătoare de culoare locală.

În condițiile realității noastre actuale — marcate de modernizarea structurilor sociale din toate sectoarele vieții urbane — proliferarea noilor realități etnoculturale (parțial ca un continuum al celor tradiționale,

parțial în opoziție cu acestea) furnizează un obiect inedit etnologiei urbane. Depistarea acestui *obiect* și elaborarea metodologiei pertinente a-l dezvălui, descrie și interpreta devin astfel sarcini etnologice generale cu privire la realitățile actuale.

Identificarea mediilor culturale este o problemă de cercetare nemijlocită; doar investigația „la teren" poate dezvălui multifuncționalitatea concretă a contextelor în care dialectica dintre oameni, locuri și lucruri condiționează o comunitate de atitudini, forme de gîndire, comportamente și integrări simbolice sau forme de expresii și creativitate corespunzătoare, specifice și diferențiatoare.

În urban, infinitatea mediilor — de la cele ale orașului, în totalitatea sa, pînă la cele prilejuite de instituții, întreprinderi, organizații, activități, împrejurări, situații, relații publice și private etc. etc. — este reductibilă la categorii, clase, tipuri ș.a. doar în lumina unor criterii care fac posibilă disocierea (înăuntrul) vastului domeniu sociocultural al dimensiunilor etnoculturale. *Criteriul pe care-l propunem este cel al formelor de structurare a grupurilor în: medii comunitare, medii de masă și medii hiperspecializate.* Grație criteriului amintit devine posibilă și disocierea înăuntrul unităților sociale a posibilelor medii comunitare conturate de grupuri, instituții etc.; acestea din urmă sînt luate în funcționalitatea lor undirecțională, formalizată, ghidată de interese prezente, praxiologice dar cu efecte benefice, ce-i drept, în planul concentrării riguroase a energiilor, a corelării mijloace—scop, a capacității de acțiune rapidă și a forței de penetrație.

Înăuntrul oricăror unități sociale — unidirecționale etc. — dar mai ales a colectivelor de muncă sau neprofesionale caracterizate prin coeziune se dezvoltă și anumite stări de mediu, climate favorabile dezvoltării unor medii comunitare. Într-o lucrare recent apărută, colectivele de muncă erau caracterizate printr-o mare coeziune, cu forță de muncă stabilă, care dezvoltă de-a lungul anilor spiritul comunitar, nevoia de sărbătoare în comun, de bucurie în comun. Apar obiceiuri, tradiții legate de sărbătorirea marilor evenimente din viața omului: zilele de aniversare, nașterea copiilor, căsătoria, pomul de iarnă, agapele breslei pe generații ș.a.

Situațiile stimulatoare de propensiuni comunitare sînt însă deosebit de diverse, deoarece, potrivit constatării rezultate din alte investigații, apariția mediilor comunitare (ca în cazul noilor veniți într-o întreprindere sau într-un cartier) se poate datora slabei lor coeziuni în colectivele de adoptare.

În căutarea mediilor concrete etnoculturale, etnologul care studiază întreprinderi, platforme industriale sau șantiere, cartiere sau chiar blocuri de locuințe va trebui să urmărească atent diferitele forme de grupare umană. Din punct de vedere formal mediile etnologice se clasifică după grupurile în jurul cărora gravitează, grupul fiind o unitate colectivă reală, parțială, direct observabilă și fundată pe atitudini colective continue și active care are de îndeplinit o activitate anume.

Grupurile sociocultural constituite pot fi clasificate după criterii diverse: durată (temporare, durabile, permanente); ritm (cu cadență lentă, precipitată); măsura dispersiei; modul de acces; funcții; orientare; grad de unitate; sorginte (spațială, localitate etc.).

Sînt grupuri temporare : echipele sportive, grupele de joacă, de manifestanți etc. Grupele durabile sînt cele care se dizolvă prin : încetarea activității, decizie comună, disoluție impusă din afară, pensionare, moarte. Asemenea grupe sînt : familia, grupurile de vîrstă, profesiuni ș.a.

Grupele cu ritm lent sînt unitățile sociale de largă anvergură ; cu ritm mijlociu sînt grupele de activități ; cu ritm precipitat sînt, de obicei, aglomerările condiționate de conjuncturi.

După măsura dispersiei sînt : deschise (devine membru al grupului oricine dorește), cu acces condiționat (de concursuri etc.) și închise.

După funcții pot fi disociate cele mai numeroase tipuri de grupuri : parentale, de activitate fraternală — de efort, generație, conjunctură — de localități, economice, lucrative, nonlucrative, politice, juridice, școlare, culturale, de interes general și particular ș.a.m.d.

Disociate după orientarea lor, ele pot fi combative, de uniune și conciliere etc.

După gradul de unitate, ele se pot prezenta în feluritele ipostaze ale colaborării.

După sorginte clasificarea posibil de operat este în funcție de toate ipostazele socialului, rezidențialului etc.

Enumerarea în concret a tuturor grupurilor existente la un moment dat și într-o localitate urbană anume nu este posibilă nici în întregi tomuri. La fel, enumerarea mediilor posibil de pus în evidență ca dezvoltîndu-se în jurul tuturor acestor grupuri. Dacă am da un singur exemplu în acest sens, referindu-ne la grupurile de activități economice, de pildă, ar trebui să punem în evidență că într-o singură uzină din domeniul industriei metalurgiei feroase și cocso-chimice pot fi cîteva zeci de grupuri profesionale (oțelari, furnaliști, energeticieni, laminatori etc.) și tot atîtea medii condiționate de fiecare branșă și ocupație în parte. Tot astfel, enumerarea grupurilor profesionale din industria construcțiilor de mașini și a prelucrării metalelor și a mediilor posibil de cuprins în legătură cu acestea ar putea să înceapă cu mediul turnătorilor formatori, al frezorilor și forjorilor, al sculerilor și emailorilor și, trecînd prin zeci de alte grupuri ocupaționale, să ajungă la mediul vopsitorilor industriali și bijutierilor, al montorilor de utilaje industriale și de construcții agricole. Profesiile din sectorul transportului rutier și orășenesc ar prilejui etnologului pasionante descrieri de medii : de la cel al conducătorilor auto, tramvai, troleibuz și metrou, pînă la taximetriști, controlori de bilete ș.a.m.d. Ne oprim cu enumerarea aici, deoarece suita monografiilor etnologice posibile pe o tematică privind mediile profesionale ar putea cifra sute sau chiar mii de titluri.

Prin cele enumerate n-am vrut decît să sugerăm pluralitatea mediilor oricărei unități sociale (instituție, grup etc.), mecanismele sui-generis de apariție și dinamică, impactul lor cu formele comunitare în devenire sau constituite.

Dificultatea deschiderii unui asemenea șantier de investigații pentru etnologia urbană sporește considerabil atunci cînd sarcina devine caracterizarea mediilor ce se dezvoltă înăuntrul unor macrogrupări sociale de forma claselor și categoriilor sociale care se dovedesc a fi grupări de fapt, deschise, la distanță, de diviziune, permanente, variabil organizate și cu constrîngeri condiționale etc.

Clasele și categoriile sociale sînt supragrupări de mare anvergură, cuprinzînd o multitudine de subgrupuri asamblate pe criterii de : supra-funcționalitate, relativă rezistență la penetrații exterioare, incompatibilități relative cu alte clase, conștiință colectivă etc. Sub raport etnocultural clasa socială, în specificitatea ei, dezvoltă o anume „personalitate colectivă", caracterologie, iar modelele ce forjează se înscriu într-o subcultură trăită mai mult sau mai puțin aievea în funcție de variatele submedii din care este alcătuită.

Dacă modelele culturale se pot dovedi ideale, prin caracterul lor abstract, și reale, prin factura lor tradițională, mediile sînt acelea prin care „datul" se dovedește real fără să fie ivit de actualitate, și concret, deși persistă ca idealitate. Un inventar al mediilor locale, cu funcție de „grilă" pentru socioculturi, poate servi metodologic ca un instrument indispensabil pentru caracterizarea feluritelor niveluri de urbanizare ale insului.

Pluralitatea mediilor — disociabile după criteriile de conținut amintite — se conjugă cu polimorfismul lor posibil de disociat și după variate criterii de formă.

Propunem în acest sens o clasificare strict formală a mediilor, după cum urmează : — medii relativ perene, de lungă durată și cu un „cîmp de interacțiuni slabe" dar persistente ; — medii incerte, de durată mai scurtă, dar cu un „cîmp de interacțiune acută" ; — medii conjuncturale, adaptate proceselor alerte, crizelor și surprizelor ; — medii ciclice repliate, favorabile reconversiunilor și „revenirii la matcă" ; — medii de alternanță între inerție și sincronism.

Din alte unghiuri privite, mediile ar putea fi clasificate în : permisive (ne), deschise (închise), tolerante (in), ezoterice (ex), cu acces condițional (ne) ș.a.m.d. ; raportate la valori, ele sînt conservatoare (ne), stagnante (revoluționare) ș.a.m.d.

Opinăm că sub raport etnologic analizarea oricărui cadru social concret, a oricărui fapt social nu se dovedește relevantă fără o situare a conținutului lui sociocultural vis-à-vis de etnocultura mijlocită de medii.

A vorbi astfel, de pildă, de specificul românilor, în general, sau al oltenilor ori brăilenilor, cu referire zonală, sau de specificul minerilor, al bucureștenilor, al suporterilor Rapidului etc. înseamnă a descrie felul în care indivizii se află sub înrîurirea unor macro- sau micromedii hotărîtoare pentru specificitatea lor genuină și informală.

A defini mediul înseamnă a defini fenomenul social total, totalitatea socioculturală din unghiul de privire al etnoculturii. Etnocultura *se realizează în și prin medii* ce înconjoară fenomenul social total de la crusta exterioară a socialului — baza morfologică (geografică, demografică, ecologică, instrumentală) — , trecînd prin aparatele organizate, conduitele regulate, modele, semne, simboluri, pînă la idei, valori colective și mentalități, toate „colorate" de „sistemul datului", pe care noi l-am numit la început al „deprinderilor existențiale și mentale" specifice.

Studierea decalajelor, tensiunilor, conflictelor, antagonismelor ori a complementarităților, implicațiilor mutuale și reciprocității perspectivelor între „sistemul datului" și celelalte sisteme ale fenomenului social total, între structuri și elemente astructurate — ecce ... Ethnologica !

(*H. Culea*)

2. TEORIA METODEI

2.1. Preliminarii

Pornind de la sugestia oferită de modelul în trepte al „competenței comunicative" al capacității hermeneutice propuse de Jürgen Habermas *(Der Universitätsanspruch der Hermeneutik)*, conturăm o structură de cunoaștere etnologică urbană triadică:

— *treapta I* corespunde înțelegerii și interpretării etnourbanului la nivelul cercetării empirice;

— *treapta a II-a* marchează primul nivel de generalizare, al interpretării teoretice (este treapta lui *ratio*, a scientismului etnologic);

— *treapta a III-a* punctează un al doilea nivel, de abstractizare, al relevării esenței profunde, prin apelul la *intuitio*, la „cufundarea" coparticipativă a subiectului cunoscător în obiectul ireductibil de cunoscut.

La baza cunoașterii etnologice (urbane) situăm osmoza *ratio—intuitio*, cooperarea atitudinii scientiste (din perspectiva lui *logos/etnologie*) cu atitudinea intuitiv-coparticipativă (din unghiul determinării lui etnos/*etnologie*). Imaginea teoretico-etnologică se întregește prin aportul intuiției etnologice, care are menirea de a surprinde esențe ascunse la care scientismul nu are acces.

În viziunea fenomenologică a lui N. Hartmann[4] faptul natural nu se lasă niciodată total determinat, el rămînînd doar un etern deziderat al științei, neputînd fi surprins decît în idee, prin intuiție filozofică. Intuiția produce o dilatare a cadrelor intelectuale, completînd contribuția lui *ratio*. Rostul intuiției, așa cum îl conturează expresiv viziunea bergsoniană, este cel al unei lămpi stinse care nu se reanimă decît din cînd în cînd, abia pentru cîteva secunde. Dar ea se reanimă, în fond, acolo unde un interes vital este în joc[5].

Unite prin funcția comună de sesizare a esenței profunde a obiectului, cele trei tipuri de intuiții pe care le disociem — din rațiuni metodologice — artistică, filozofică, etnologică se diferențiază prin aceea că intuiției artistice îi este rezervată *individualitatea tipică*, celei filozofice, *generalitatea* (de altă natură decît cea sociologică științifică, în planul căreia stabilirea legilor generale ale sociologiei implică statistici cantitative) și celei etnologice-coparticipative, *specificitatea/particularitatea în cadrele generalului*.

Aspectul coparticipării din perspectiva etnologicului se circumscrie problematicii subiect/etnolog — obiect/etnourbanul.

Obiectul poate fi privit și ca existență în sine, independentă de subiect, „l'être en soi", de ordin ontologic și gnoseologic, ca potențialitate gnoseologică, purtînd caracterul de existență pentru sine. Dar relația constitutivă a cunoașterii și a interpretării presupune raportul subiect—obiect.

Reprezentarea obiectului în subiect implică grade de concordanță/nonconcordanță, de adecvare/inadecvare la datele și legitatea obiectului. Adecvarea, condiție *sine qua non* în interpretarea etnologică în limitele

[4] N. Hartmann, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, Paris, Éditions Montaigne, 1945—1946, p. 119.

[5] H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et conferences*, Paris, Felix Alcan, 1934.

adevărului, nu se poate împlini decît interpretînd ferm, dar nu exclusivist, determinația obiectului real. Respectarea exigenței obiectivității impune recunoașterea unui prag, dincolo de care se cer asigurate precauțiile privind rolul crescînd al subiectivității. Din conștiința inadecvării totale rezultă tendința de a realiza adecvarea la obiect. Pretenția obiectivității absolute constituind un fals și o imposibilitate, abordarea etnologică a urbanului introduce legic subiectivitatea ca valoare constitutivă. Obiectivitatea astfel postulată „nu se poate actualiza într-o performanță concretă a înțelegerii, decît în limitele cadrului trasat de subiectivitate"[6]. În mod specific subiectivitatea etnologului se pătrunde și de aspectul coparticipării, al cuprinderii particulare a subiectului etnolog în obiect-*etnos*, în cadrul urban (românesc).

Esența *etnosului*, închisă într-o bogată și diversă fenomenologie urbană, nu se lasă lesne de descoperit. Procesul de înțelegere și interpretare se produce în trepte succesive. „Progresul cunoașterii nu semnifică o mișcare în obiect, ci o mișcare în creația realizată prin cunoaștere" [7]. Această esență nu e oferită de-a gata unui etnolog care se mulțumește să aibă doar o atitudine receptivă, nu poate fi scoasă la iveală „cu ajutorul unor instalații mecanice, nu, dimpotrivă, interpretul trebuie să o recunoască și să o reconstruiască în sine, cu ajutorul sensibilității sale, cu ajutorul propriei înțelegeri și cu categoriile de gîndire elaborate"[8] în cadrele unei coparticipări specifice.

În raport cu triada evocată propunem o structură metodologică triadică, conform modelului de mai jos :

— treapta I — nivelul I metodologic : metodologia cercetării empirice ;

— treapta a II-a — nivelul II metodologic : metodologia teoretico-științifică ;

— treapta a III-a — nivelul III metodologic : metodologia semnificațiilor ultime — principiul metodologic al transducției.

Cele două structuri corespondente, determinate în planul conceptualizării și al operaționalizării, de cunoaștere etnologică și de metodologie, se fundamentează pe principiul reducționismului fenomenologic. La baza reducționismului fenomenologic, în viziunea hartmanniană, se află ideea că fenomenul nu desemnează o simplă aparență ; dincolo de datele superficial-concrete ale obiectului sălășluiește o realitate mai adîncă, care solicită investigări ale straturilor de profunzime. Plecînd de la nivelul empiricului, al surprinderii spectrului fenomenologic în marea lui diversitate, în „stratul prim", care constituie „actul de cunoaștere primitiv, prin care determinăm contururile exterioare ale obiectului" [9], abordarea etnologică are menirea de a deschide și revela, pe baza principiului metodologic al reducționismului eidetic, „închisul substanței", de a restabili „sentimentul esenței" [10] specifice.

[6] E. Hufnagel, *Introducere în hermeneutică*, București, Univers, 1981, p. 117.

[7] N. Hartmann, *op. cit.*, p. 153.

[8] E. Hufnagel, *op. cit.*, p. 118.

[9] E. Spranger, *Lebensformen*, Halle (Saale), „Max Niemeyer", 1930, p. 87.

[10] F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Editura Academiei, 1965, p. 12.

Etnologul se definește ca o structură complexă, întruchipînd în aceeași persoană pe investigator, metodolog și teoretician. Statutul de etnolog impune o formațiune umană particular-sintetică, științifico-filozofică, cu deschidere spre artă, în punctul de confluență al cercetătorului amplu documentat într-o diversitate de discipline în contact cu etnologia cu cel al unei persoane înzestrate cu sensibilitate artistică, pentru surprinderea valorii ireductibile a etnosului.

Structurile triadice corespondente, puse în valoare, se corelează cu două forme complementare de abordare a etnourbanului: — modalitatea teoretico-științifică — demersul etnologic; — modalitatea coparticipativ sensibilă a formelor sintetice audio-vizuale: filmul etnologic și etnodiaporama.

„După cum estetica nu transformă arta în știință, tot așa filozofia nu poate reduce sensul vieții la simplă teorie. Atît filozofia cît și estetica pun în lumină structuri ale vieții pe care nu au făcut decît să le descopere, și anume, tocmai în lumina proprie lor, aceea a analizei teoretice. Dar în forma teoretică trebuie totdeauna să se păstreze și conținutul ateoretic" [11]. Și aceasta pentru că „există și posibilitatea de a aborda în alt chip acest întreg, *natura*: putem *să-i intuim* viața în bogăția ei de nuanțe și culori, în parfumul, ritmul, jocul ei de forme, armonia ei. Aceasta e natura interpretată estetic [12]. Împărtășind punctul de vedere exprimat mai sus, asociem perspectiva etnologică (urbană) celor două domenii în discuție, în contextul observațiilor și sugestiilor metodologice oferite.

Complexul metodologic etnologic în abordarea etnourbanului răspunde celor două cerințe fundamentale, celor două principii definitorii ale cunoașterii etnologice (urbane): *principiul totalității și principiul diferențierii, corelate (diversitate în totalitate)*.

Etnologia este o știință a diferențierii, care-și orientează opțiunea spre particular. Ceea ce-l interesează pe etnolog nu este universalitatea funcției, spune Lévi-Strauss, ci faptul că obiceiurile [și toate celelalte forme de expresie cultural-populară — n.n., N.C.] sînt atît de diferite, iar *scopul etnologiei constă în a analiza și interpreta deosebirile* [13]. F. Boas, geograf prin formație, și-a dat seama de vocația lui etnologică în cursul primei lucrări pe teren, în revelația, fulgurantă pentru el, a *originalității, particularității* și *spontaneității vieții sociale a fiecărui grup uman* [14]. Descifrăm, în cele de mai sus, un veritabil program pentru căutarea distingorurilor etnologice.

Etnologia este și o știință a totalității, iar formularea unei epistemologii și metodologii a gîndirii totalizatoare etnologice trebuie să țină seama de *modalități de sesizare și conceptualizare a totalităților*: **sistemismul — structuralismul — funcționalismul — interdisciplinaritatea — dialectica.**

2.2. Metodologia teoretico-științifică a demersului etnologic — metodologie de convergență

Sugestiile terminologice și de conținut în conturarea ideii de *convergență metodologică*, în cercetarea etnologică urbană, provin de la mai

[11] E. Spranger, *op. cit.*, p. 85.
[12] *Ibidem.*
[13] Cl. Lévi-Strauss, *Antropologie structurală*, București, Editura Politică, 1978, p. 22.
[14] *Ibidem*, p. 13.

multe surse care marchează domenii diferite; se regăsesc în studiile lui H. Bergson, promotorul însuși al denumirii acestei metode, în comentariile lui Spengler referitoare la metoda de cercetare a „grupelor de afinități" [15] sau în aluziile lui Claude Lévi-Strauss cu privire la „o antropologie înțeleasă în sensul cel mai larg, adică o cunoaștere a omului, care asociază diverse metode și diverse discipline, și care ne va dezvălui, într-o bună zi, resorturile secrete ce pun în mișcare acest oaspete prezent la dezbaterile noastre fără să fi fost invitat — omul" [16].

Complexul metodologic teoretico-științific pune în valoare o aparentă disparitate, în fapt o *diversitate de metode* (sistemică, structuralistă, funcționalistă, interdisciplinară, dialectică) *convergente într-o unitate, în raport cu principiul totalității.*

2.2.1. Principiul metodologic sistemic

Sistemismul, departe de a fi o aventură plină de riscuri a spiritului uman mereu atras și ispitit de totalitate, reprezintă un program epistemologic al prezentului dar și al viitorului; se apreciază că dacă s-ar cere o trăsătură pentru metoda fundamentală a științelor viitorului, s-ar putea răspunde „neliniaritatea", situație în care științele au adoptat conceptul și viziunea de sistem înțeles ca „o nouă atitudine în știință. El dă prioritate întregului. Aduce omagiul meritat interdependențelor" [17].

Aplicarea principiului metodologic al sistemismului [18] în investigarea etnourbanului răspunde *imperativului de abordare a obiectului din perspectiva integralității și interacțiunii elementelor sale componente.*

Totalitatea ontologică etnourbană se vădește prin prezența unui tip de formațiune care constituie un sistem integrat și unificat de elemente calitativ diferite. Microgrupurile etnologice urbane — mediile urbane cu o viață culturală genuină, nemijlocită, străbătută de o mentalitate comunitară — fac obiectul unei cercetări sistemice datorită posibilității cuprinderii lor integrale, organice, solidare.

Elementele componente ale sistemului, ale microgrupului etnologic de socializare și existență comunitară (și anume individul/indivizii și comportamentul/comportamentele folcloric, etnografic, lingvistic) nu au, într-o perspectivă etnologică, importanță în sine, nu sînt studiate izolat, ci în interconexiune. Aceasta nu înseamnă că, într-o viziune a unidimensionalității, componentele unei formațiuni integrate etnourbane nu pot fi studiate în ele însele, grație științelor autonome specifice.

[15] O. Spengler, *Le Déclin et l'Occident*, Paris, Gallimard, 1931—1933, I, p. 59.

[16] Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 98—99.

[17] M. Malița, *Aurul cenușiu*, Cluj, Dacia, 1971—1973, III, p. 97.

[18] O viziune de sistem asupra etnologiei se descifrează în enunțuri teoretice esențiale de tipul: „Etnologia concepută ca un sistem acordă prioritate întregului față de parte", sau „Ca știință fundamentală, etnologia promovează un sistem *deschis* de schimburi și informații de elemente, teme și probleme, atît cu disciplinele contingente, cît și cu disciplinele social-istorice" (R. Vulcănescu, *Dicționar de etnologie*, București, Albatros, 1979, p. 251).

O concepție sistemică teoretico-metodologică adecvată domeniului etnologiei fundamentează studii ale unor cercetători de prestigiu, precum R. Vulcănescu, P. Simionescu, N. Dunăre ș.a. „În abordarea sistemică, punctul de vedere este întregul. Pentru noi, pe planul general al etnologiei, întregul este reprezentat de etnosistem. Prin etnosistem înțelegem totalitatea fenomenelor etnografice: obiecte, tehnici, procese, rituri, mituri, ceremoniale, instituții etc. organizate conform unor conexiuni și interrelații specifice." (G. Morariu, *Abordarea sistemică în etnologie*, comunicare ținută în cadrul sectorului de etnografie al I.C.E.D., la 9 XI 1981 — ms.).

O diversitate de conexiuni se stabilește între elementele sistemului : conexiuni de interacțiune (interacțiuni între diferiții membri ai grupului, între comportamentele sociofolclorico-etnografico-lingvistice), conexiuni de generare (A generează B), conexiuni de transformare (în interacțiunea dintre două elemente, A și B, acestea, separat sau împreună, trec dintr-o stare în alta), conexiuni de funcționare (A și B sînt legate prin unitatea funcției realizate, ele îndeplinind împreună o funcție determinată). Dintr-un alt unghi distingem conexiuni de cooperare (predominante în mediile urbane : grupuri cooperatoare) și conexiuni conflictuale (cînd în interiorul unui grup etnologic, în ansamblul unor relații de cooperare se pot ivi stări conflictuale în dinamica grupului).

Studiul proprietăților microgrupului etnourban ca sistem deschis implică considerații asupra *integralității, autoorganizării/autodeterminării* și *ierarhizării.*

A vorbi despre integralitatea grupului uman ca mediu înseamnă a-l trata nu ca o sumă a părților, ci ca o totalitate a componentelor în interacțiune. „Un sistem sau o configurație este întotdeauna prin natura sa altceva și mai mult decît suma părților sale ; el include și relațiile dintre părți, adică rețeaua de interconexiuni care adaugă un element semnificativ suplimentar [19].

Microgrupul etnourban (indivizii în interacțiune și ansamblul comportamental sociocultural, străbătut de o mentalitate comunitară și integrat *fenomenului social total)* constituie un sistem autoreglator capabil de schimbare (fără a-și pierde integralitatea) în cadrul interacțiunii active cu factori exogeni. Variabilele interne ale formațiunii sistemice etnourbane depind de multiple variabile externe, ele însele constituite în sisteme, și anume : factori naturali (geografici), economici, sociali, demografici etc. Variabilele externe influențează și sînt influențate de variabilele interne ale sistemului etnourban.

Comportamentul general al unei microformațiuni etnourbane sistemice este deseori imprevizibil, aspect pe care analiza sistemică etnologică trebuie să-l aibă în vedere, din perspectiva unei interpretări prudente și adecvate a acestor principii metodologice, în raport cu ontologia obiectului. Într-o situație contextuală dată, un mediu poate acționa în moduri diferite, în funcție de opțiunea grupului ; acesta își poate alege un singur mod de funcționare, între mai multe variante posibile, nu întotdeauna cel predictabil în funcție de anumiți parametri.

În general, sistemele comportă subsisteme, *ierarhizarea* definindu-se ca una dintre proprietățile sistemice. Mediul urban se constituie ca o formațiune sistemică ierarhizată, ca sistem de subsisteme, considerînd că individul, sinteză biopsihosocioculturală, cu comportamentul lui complex sociocultural, formează un subsistem. În relația sistem—subsistem, „trecerea de la persoană la relația interpersonală și de aici la grup are semnificația trecerii unui sistem în condițiile de lucru ale altui sistem și, prin aceasta, transformarea lui (a primului sistem) în subsistem : persoana devine subsistem al relației interpersonale iar aceasta din urmă subsistem al relațiilor de grup. Subsistemul se subsumează legilor sistemului și datorită acestui fapt sistemul controlează subsistemele și com-

[19] A. I. Kröeber, *Anthropology Today*, The University of Chicago Press, 1962, p. 293.

ponentele lor. Controlul nu se face însă direct, ci prin intermediul subsistemelor înseși. Aceasta și face ca procesele psihice [și, relaționat, comportamentul sociocultural — n.n., N.C.] ale persoanei, deși se racordează la rețeaua energetică a actului interpersonal și a grupului, modelîndu-se funcțional potrivit scopurilor și sarcinilor acestor nivele de integrare, să nu înceteze să funcționeze individual [și deci diferențiator — diferențiere în unitate — n.n., N.C.] în cadrul subsistemului de care sînt legate genetic : persoana" [20].

Propunerea pentru aplicarea metodologică a principiului integralității în abordarea obiectului etnologiei urbane generează întrebarea dacă perspectiva etnologică sistemică permite sau chiar necesită o modelare matematică.

În unele domenii de cercetare a orașului s-a putut realiza modelarea matematică și cibernetică. Elaborarea unui model matematic al unui oraș, în general, sau al unei rețele de orașe în întregime, care să redea întreaga complexitate a fenomenelor ce se petrec în aceste organisme vii și în permanentă schimbare, este mult mai grea decît modelarea unei anumite funcții. Cuprinderea totalității și complexității orașului într-un model matematic, concentrarea lui într-o asemenea expresie se apreciază a fi practic irezolvabilă. „Mulțimea factorilor care nu pot fi măsurați și aduși la același numitor [și relaționat, elementele etnologice scapă în cea mai mare parte cuantificării și uniformizării, principiul diversității fiind definitoriu — n.n., N.C.] dar trebuie, neapărat, luați în considerare, schimbarea continuă a rolului variabilelor independente și dependente, împletirea relațiilor fac ca concepția, respectiv rezolvarea pe cale matematică să poată fi îndoielnică cel puțin în practică" [21]. Metodele și modelele elaborate urmăresc analiza unei singure probleme la nivelul orașului și nu problematica întregului oraș. Enumerăm, într-o formulare generală, cu valoare de exemplu, cîteva aspecte urbane care constituie obiectul studiilor și al proiectelor de urbanism, axate pe modelarea matematică și cibernetică : — modele matematice pentru amplasarea unor rețele de dotări de deservire ; — utilizarea metodelor pentru proiectarea zonelor de locuit ; — modelarea matematică a evoluției densității populației în orașe ; — modelarea matematică a rețelelor de dotări tehnico-edilitare ale unei localități ; — modelarea matematică a modificării repartiției populației în teritoriu [22].

Succesiunea logică a proceselor de modelare matematică și cibernetică în urbanism se caracterizează prin : 1. exprimarea prin modele a trăsăturilor fundamentale ale originalului ; 2. elaborarea formulelor matematice care evidențiază aceste trăsături.

N. Wiener [23] punea cu mulți ani în urmă problema extinderii, la științele sociale, a metodelor matematice de predicție, care au făcut posibilă construirea mașinilor electronice de calcul. Răspunsul autorului era

[20] P. Golu, *Psihologie socială*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1974, p. 171.

[21] V. Ioanid, *Utilizarea metodelor matematice și cibernetice în urbanism*, București, Centrul de Documentare pentru Construcții, Arhitectură și Sistematizare, 1967, p. 3.

[22] *Ibidem*, p. 11, 5, 7.

[23] N. Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris, Cambridge, New York, 1948.

în cele din urmă negativ. Cl. Lévi-Strauss consideră că poziția lui N. Wiener este de necombătut dacă o raportăm la cercetările la care se referea, adică la monografiile și la lucrările de antropologie aplicată. „În aceste cazuri este vorba de conduite individuale, studiate de un observator care este el însuși un individ sau de studiul unei culturi, al unui *caracter național*, al unui gen de viață de către un observator incapabil să se elibereze complet de propria sa cultură sau de cultura de la care împrumută metodele și ipotezele sale de lucru, care țin la rîndul lor de un tip de cultură determinat [24]".

Ne exprimăm și noi rezervele în legătură cu aplicarea principiului metodologic al modelării matematice și cibernetice în abordarea urbanității dintr-o perspectivă etnologică, cu argumentul că mediul etnologic se comportă ca „o totalitate reală", *„ca și cum ar fi* sistem", acționînd, interacționînd și reacționînd ca un tot; dar *el nu este sistem „în sensu strict în care se definesc acestea în teoria matematică sau abstractă a sistemelor, în analiza și proiectarea de sistem, în teoria sistemelor cibernetice, deoarece interdependențele și interacțiunile nu sînt și în multe cazuri nici nu pot fi cuantificate* la nivelul actual sau cel previzibil al practicii sociale, iar componentele (elementele și subsistemele, respectiv și temele parțiale) nu sînt și adesea nici nu pot fi definite exact" [25].

Limitele aplicării metodologiei sistemice în etnologie, cea urbană în speță, se datorează faptului că etnosul urban, constituit în principal din reacțiile informale, genuine, nestandardizate, la complexul împrejurărilor sociale, mai mult sau mai puțin standardizate, reprezintă tocmai *dimensiunea aleatorie și imprevizibilă a fenomenului social global*. Aceasta împiedică proiectarea, planificarea în termeni stricți.

Ce putem și ce nu putem, așadar, cuprinde într-o analiză sistemică a etnourbanului?

Etnologicul ca fenomen social total, relevat prin structurile mediilor, grupurilor comunitare va putea fi surprins sistemic [26] în procesualitatea destructurărilor-restructurărilor (deculturație—aculturație).

Pe de altă parte, etnosul urban ca fenomen social total prevede o multitudine de medii divergente, datorită modului lor de constituire, greu de formalizat ca subsisteme ale căror variabile să intre în relație cu variabilele sistemului general. De regulă, mediile etnologice sînt cele care condiționează funcționarea „în concret" a sistemului însuși. H. Culea, autorul secțiunii referitoare la teoria obiectului, observă că un subsistem cu tehnologia avansată, specifică RST-ului din epoca postindustrială, va funcționa în regim sistemic doar în măsura în care mediile, dialectica oamenilor și a «lucrurilor» (utilaje etc.) nu se arată divergente. În acest sens, tehnologia cibernetică, de exemplu, parte a unui sistem RST global, va căpăta atributul de tehnologie *românească* tocmai *prin bucla imprevizibilă, etnologică*, prin care acest sistem se poate autoregla sau nu se poate autoregla decît prin feedback de tipul reacțiunilor deschise. Așadar,

[24] Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 69.

[25] *Interdisciplinaritatea și științele umane*, București, Editura Politică, 1986, p. 21.

[26] În domeniul științelor etnologice se consemnează studii care aplică metoda matematică, precum *Metoda matematică în etnologie* (București, 1972), de O. Văduva și alții, și studii de factură interdisciplinară asupra categoriei basmului popular, cu un înalt grad de formalizare (autori Stanca Ciobanu și S. Marcus).

o metodologie sistemică va elimina din datele ei „bucla" de nedeterminat (nesistemicul) care se va dovedi că circumscrie tocmai acele *dimensiuni ale etnologicului care sînt rebarbative.*

2.2.2. Principiul metodologic structuralist

Analiza etnologică structurală are la bază *procedeul reducției structurale* [27]. Structura etnologică și dinamica ei sînt expresia structurii și a dinamicii sociale; cu alte cuvinte, în ansamblul fenomenului social total etnosul este dependent de socius. Dependența este nonopozitivă (informalul care străbate etnosul dependent nonopozitiv de informalul socius-ului) și opozitivă (informalul cuprins în etnos dependent opozitiv/generat în replică/ de formalul socius-ului).

Studiul structural etnologic implică apelul la „factorii structurali" exteriori sistemului, dar care îi afectează în mod clar dinamica: factorii demografici, economici, geografici etc.

Procedeul de analiză structurală al compatibilității/incompatibilității dintre două sau mai multe elemente ale sistemului, procedeu aplicat în cercetarea structuralistă etnourbană, se fundamentează pe ideea că două elemente ale unui sistem trebuie să prezinte un anumit grad de compatibilitate, ceea ce asigură coerența internă a sistemului. În acest sens, semnalăm ca un imperativ al cercetării etnourbanului aspectul acomodării/nonacomodării structurale a unor comportamente folclorico-etnografico-lingvistice rural-tradiționale (sau novatoare) ale imigranților de la sat la oraș, la procesul complex de modernizare și industrializare urbană. Relevarea structurii etnologice urbane se realizează prin studiul conjugat al structurilor folclorice, etnografice, lingvistice în ansamblul fenomenului social total.

Într-un univers social modern *elementarul* apare tot atît de structurat ca și *complexul;* nimic nu este „liber-plutitor", nestructurat. Realitățile socioetnice vădesc, la rîndul lor, structuri de elemente ale căror mărci sînt: *informalul, popularul, sincreticul, difuzul* etc.

Întreaga problematică etnologică gravitează, în esență, în jurul fenomenologiei structurilor folcloristico-etnografico-lingvistice; disciplinele etnologice (etnografia, folcloristica, lingvistica) analizează elementele acestora fie ca fapte socioetnice (faptul folcloric, faptul etnografic, faptul lingvistic în ansamblul fenomenului social total), fie ca forme de expresie, adîncite în specificitatea lor (de exemplu textul folcloric cu articulațiile lui specifice), într-o tratare relativ autonomă.

În accepția acestei lucrări, promovăm principiul metodologic structuralist într-o viziune sistemică. Structurile etnologice ale urbanului se constituie, în această optică integratoare, binar: în contextul fenomenului social-global, ca „dimensiuni" ale structurilor acestuia, și cuprinse ca părți ale unei totalități, în fenomenul social total.

Metodologia structuralistă aplicată structurilor folclorico-etnografico-lingvistice urbane în ansamblul fenomenului social total, deci componentelor unei totalități integratoare, diferă de structuralismul aplicat părților cvasiizolate, la nivelul disciplinelor autonome.

[27] C. Zamfir, *Structurile gîndirii sociologice*, București, Editura Politică, 1987.

Totodată, ne situăm la egală distanță atît de exagerările structuraliste, cît și de tendința recentă, ca reacție, de minimalizare a virtuților metodei.

2.2.3. Principiul metodologic al funcționalismului

Metodă modernă a entităților reale considerate sistemic și, deci, opusă analizei de tip atomist, care determină caracteristicile unui obiect pe baza descrierii elementelor componente luate separat, *analiza funcțională* pune în valoare articulațiile reciproce ale elementelor, conturîndu-se astfel ca una dintre condițiile necesare procedeului sistemic. Analiza funcțională reprezintă una dintre componentele de bază ale gîndirii etnologice, ea existînd, implicit sau explicit, în orice demers etnologic asupra urbanului.

Delimitarea funcțională constă în determinarea cerințelor funcționale și, implicit, a totalității elementelor care contribuie la realizarea acestora [28]. Cerința funcțională dominantă pentru o formațiune sistemică integrată, de tipul grupului etnologic urban cu comportamentul său sociocultural specific, în cadrele unei mentalități comunitare (de exemplu, o comunitate de familie, o comunitate de origine, un mediu socioprofesional etc.), este necesitatea de menținere, mai mult, sporire, a solidarității intragrupale, comunitare. Deci, funcția principală este cea de creștere a coeziunii în interiorul grupului. Toate componentele unei formațiuni sistemice urbane contribuie la satisfacerea acestei cerințe primordiale, cu consecințe pozitive pentru sistem; în acest sens se vorbește de *eufuncție* (sau funcție dominantă pozitivă). Într-o formațiune etnourbană, elementele componente răspund unor cerințe funcționale cu efecte pozitive pentru sistem, deci îndeplinesc funcții pozitive. Dar unele elemente pot avea la un moment dat consecințe negative (disfuncții) sau pot să nu afecteze nici pozitiv nici negativ cerința funcțională (cazul funcțiilor neutre sau nule) [29].

Studiul etnourbanului din perspectivă funcționalistă presupune aplicarea principiului apartenenței multiple și al pluralității perspectivelor funcționale. Un element îndeplinește, de regulă, mai multe funcții, este semnificativ pentru multiple cerințe funcționale; reținem în acest sens sugestia lui R. K. Merton, cuprinsă în conceptul de „fascicol funcțional", care desemnează această proprietate a plurifuncționalității.

De exemplu, comportamentul sociocultural al unui imigrant din rural în urban se înscrie în trei sisteme, cumulînd funcții: — sistemul sociocultural al comunității din care a plecat și la care poate reveni intermitent, în migrări periodice; în cadrul acestui sistem comportamentul său îndeplinea, în ansamblul comportamentului de grup, anumite funcții (pe care etnologul urmează să le determine); — sistemul vieții personale a individului, cu implicațiile lui funcționale; — sistemul cultural al grupului/grupurilor etnourbane din noul spațiu de integrare; individul interiorizează normele socioculturale aduse. Acestea pot avea funcții pozitive, contribuind la sporirea coeziunii grupului, dacă sînt acceptate, sau dimpotrivă, negative, în cazul în care sînt respinse. Ca atare, individul

[28] *Ibidem.*

[29] Vezi R. K. Merton, *Social Theorie and Social Structure*, New York, The Free Pres

este promovat în grup sau dimpotrivă, se ivesc dificultăţi şi tensiuni de integrare.

Analiza etnologică funcţională surprinde situaţia frecventă a trecerii unui element (comportament sociocultural) dintr-un sistem în altul din sistemul rural în cel urban, de pildă ; preluate de noul sistem, elementele sînt modificate (în cazul în care nu sînt eliminate), dobîndind funcţii noi în raport cu cerinţele noului sistem.

În schema funcţională accentul cade, deci, pe relaţia dintre element şi sistemul din care face parte, sistemul care îl construieşte sau îl preia, pe constituirea şi menţinerea unui element ca răspuns la o anumită cerinţă funcţională (deci contribuţia adusă la funcţionarea sistemului în care se cuprinde).

Modelul funcţional etnologic urban priveşte sistemul ca un mod de organizare a unui ansamblu de elemente orientate spre realizarea unui complex de funcţii. Analiza funcţională a etnourbanului se defineşte tot ca o tentativă de abordare a întregului.

Etnosul urban ca fenomen social total, cu funcţii în fenomenul social global, conduce spre o gamă de *particularizări* ; *specificul românesc* presupune funcţii şi funcţionări proprii, particulare, rezultate din dialectica tradiţional-inovaţională, precum şi din modalitatea sui-generis de raportare a unei comunităţi etnice la Destin.

Dintr-un unghi larg de privire, analiza funcţionalistă poate conjuga demersurile care evidenţiază integralitatea şi globalitatea, sincronizarea României la contextul mondial, cu cele menite să releve elementele specifice, calea proprie, românească, de devenire. Valoarea unor variabile cu funcţii date se va judeca nu numai ca eficienţă, productivitate, competitivitate la scara ţărilor hiperdezvoltate, ci şi ca pregnanţă şi relevanţă a geniului naţional.

2.2.4. Principiul metodologic al interdisciplinarităţii

În abordarea etnourbanului, interdisciplinaritatea are un fundament ontologic. A gîndi şi interpreta pluri- şi interdisciplinar obiectul nostru de studiu înseamnă a ne apropia de înfăţişarea reală a fenomenului etno urban, de *caracterul de unitate în diversitate*. Unitatea a tot ceea ce există ia oarecum forma unor „noduri" de coeziune, oricărui „nod" sau formă specifică de coeziune a unui domeniu al realităţii corespunzîndu-i cu necesitate un aspect specific al interdisciplinarităţii. Un asemenea nod de coeziune se dovedeşte a fi şi realitatea etnourbană, în manifestarea ei sincretică.

O cercetare specializat-monodisciplinară a unei faţete a obiectului, prin ştiinţele autonome (folcloristica, etnografia, lingvistica), sacrifică deliberat totalitatea complexă a acestuia pentru a aprofunda componenta detaşată din întreg. Optica cvasiautonomiei unidisciplinarităţii corespunde ideii de „specializare în izolare". Izolarea specializată nu este niciodată absolută, conform principiului că nimic nu există în sine şi în afara relaţiilor ; ca atare, orice disciplină are punctele sale de conexiune în altă parte decît în ea însăşi.

Perspectiva etnologică urbană întronează o gîndire integrativă, la nivelul căreia disciplinele etnologice autonome cooperează cu necesitate (mica interdisciplinaritate : folcloristică urbană—etnografie urbană—

dialectologie urbană) și intră în interacțiune, în funcție de cerințele interne ale sistemului etnologic, cu alte științe : sociologia urbană, psihologia urbană, antropologia urbană, istoria orașului, geografia urbană, demografia urbană etc. (interdisciplinaritate lărgită).

În cîmpul etnologiei, relațiile interdisciplinare avînd pondere diferită în funcție de necesitățile obiectului de studiu, *principiul metodologic al reducționismului interdisciplinar* introduce o ierarhie în cooperarea etnologiei cu alte științe. Primatul sociologiei în raportul etnologie—sociologie se fundează pe constructul teoretic al explicării *etnosului* prin *socius*, în ansamblul fenomenului social total. Implicațiile psihologice întregesc relația socioetnologică ; ierarhia raporturilor interdisciplinare continuă, prin apelul etnologiei la demografie, istorie, geografie ș.a.

Etnologul pornește de la o cunoaștere teoretică amplă a orașului, la nivelul diversității științelor deschise spre investigarea urbanului (sociologie urbană, psihologie urbană, geografie urbană etc.). Corpusul vast și eterogen de informație teoretică acumulată este supus filtrului reducționist etnologic. Conceptele și structurile teoretice selectate, provenind din alte discipline (de exemplu, conceptul și teoria grupului, ale comunității, ale mentalității, comportamentului etc.) nu servesc unei construcții în sine, sociologice, psihologice etc., ci *sînt integrate sintezei etnologice*. În cîmpul investigației etnologice teoretice, epistemostructurile (concepte, structuri teoretice, metode), preluate din diferite domenii, interacționează în sensul unei *interdisciplinarități integrate*.

Din unghiul organizării activității de cercetare interdisciplinară, distingem două forme de investigare etnologică : *cercetarea etnologică individuală (interdisciplinaritatea individuală)* și *cercetarea etnologică micro- sau macrogrupală (interdisciplinaritatea de grup)*.

În cercetarea de grup, demersul teoretic etnologic parcurge mai multe etape, din perspectiva cooperării interdisciplinare.

1. *Formularea obiectivului de cercetare* constituie un prim moment în practicarea formei de solidaritate etnologică, în determinarea logicii organizării interdisciplinare specifice.

2. Postularea unui principiu interdisciplinar de pe pozițiile unui *proiect unic de cercetare* ; elaborarea unui plan teoretic cu divizarea obiectivului pe subobiective parțiale și distribuirea de sarcini de cercetare (rolul coordonatorului) pe cercetător/grupuri de cercetători.

3. Demersul etnologic configurat fie ca un studiu unic, fie ca o grupare de studii de autor, implică *o unitate de concepție*. Drumul spre constructul final, în cele două variante menționate, presupune elaborări parțiale (ale membrilor grupului) comunicate, verificate, modificate în cadrul ședințelor de lucru ale grupului. Conceperea de studii individuale provizorii, tentativele de integrare a soluțiilor particulare, imaginarea alternativelor de soluționare, căutarea unor module de agregare punctează operații necesare în vederea găsirii unei soluții. Aceasta se concretizează în demersul etnologic final, rezultat al cooperării directe a mai multor cercetători din diferite discipline, uniți în scopul elucidării problemei teoretice complexe a etnosului.

Demersul etnologic impune și *o unitate de limbaj și de stil*. Unificarea limbajului științific etnologic exprimă rezultatele integrate ale cunoașterii și cercetării într-un complex de relații cu o diversitate de științe ;

constituirea unui limbaj categorial comun, a unui sistem unitar de concepte unește punctele de vedere ale cercetătorilor care cooperează.

2.2.5. Principiul metodologic dialectic

Principiul metodologic dialectic străbate întregul complex metodologic care unește sistemismul—funcționalismul—structuralismul—interdisciplinaritatea, metode menite să investigheze obiectul ca totalitate. Studiul procesualității, al dinamicii etnourbane constituie o dimensiune care se impune cu necesitate cercetării etnologice. Rostul perspectivei diacronice într-o viziune dialectică este „de a construi lianți de cunoaștere între trecut și prezent către viitor", căci „nimic nu se poate înțelege din ceea ce este fără cunoștința a ceea ce a fost și nimic nu trebuie știut din ceea ce este fără deschiderea perspectivelor către ceea ce neapărat trebuie să fie" [30].

Abordarea sincronică se corelează, ca un imperativ metodologic, cu cea diacronică, în ideea urmăririi fenomenelor ca fiind în strînsă legătură și condiționare reciprocă, într-o permanentă mișcare și transformare.

O aplicare corectă a structuralismului la domeniul etnologiei urbane înseamnă în primul rînd o luare de poziție împotriva unui structuralism orientat în direcția unei teorii a fixității antiistorice, a indiferenței față de devenire și transformare. Sîntem preocupați de structuri, de întreguri, de ceea ce lucrurile sînt, dar sîntem în egală măsură preocupați de istoria lucrurilor, de procese. Un lingvist de prestigiu, Roman Jakobson, atrăgea atenția asupra legăturii care trebuie să existe între analiza structurală și metoda dialectică; el încheia celebrele sale *Principes de phonologie historique* spunînd că legătura dintre statică și dinamică este una dintre antinomiile dialectice fundamentale care determină ideea de limbă.

Obiectul etnologiei urbane este, indiscutabil, structurat, dar structura nu este unică și imuabilă; imaginea adevărată este cea a unei succesiuni de structuri, succesiune care introduce ideea definirii esenței obiectului *în* și *prin* dimensiunea diacronică, *în* și *prin* devenire și permanentă transformare. Studiul proceselor, corelat cu cel al structurilor, indică dinamica elementelor componente interrelaționate ale sistemului, de la relativa lor stare de echilibru la o altă stare de echilibru în interiorul aceluiași sistem sau într-un alt sistem, prin *structurări*, *destructurări*, *restructurări* permanente. În dinamica faptelor etnoculturale, trecerea unui element dintr-un sistem în altul (de exemplu din rural în urban sau invers) implică destructurări-restructurări și mutații funcționale; un fapt cultural eufuncțional în cadrul unui sistem poate deveni disfuncțional în interiorul altui sistem; sau o eufuncție se poate transforma într-o funcție nulă ori o funcție nulă într-o disfuncție. Toate aceste schimbări structurale și funcționale care fac obiectul studiului etnourbanului se circumscriu ca problematică principiului dialectic, negației dialectice care leagă între ele etapele succesive ale mișcării și menține continuitatea în procesul trecerii. O dinamică a realității etnourbane rezultă din unitatea dintre continuitate și discontinuitate, dintre coerență și diversitate, dintre devenire și stabilitate relativă.

[30] *Interdisciplinaritatea în știința contemporană*, în volumul *Interdisciplinaritatea și științele umane*, p. 217.

2.3. Metodologia semnificațiilor ultime — principiu metodologic al transducției

Dată fiind specificitatea etnosului ca fenomen social total, respectiv ca realitate prin care materia și ideea, norma și avîntul creator, cosmobiosocialul și cultura se întrețes sub forma subtilă a structurilor, de la cele mai mari pînă la cele infinitezimale, prelevarea datului etnologic din globalitatea socială nu poate fi pe deplin izbutită fără o „intuire" a esenței profunde a „lucrurilor".

Metodele evocate anterior, chiar conjugate, se cer coroborate cu folosirea ingenioasă a unui tip de transducție, dincolo de procedeele științifice ale deducției și inducției, străbătute deopotrivă de virtuțile raționalismului teoretic și ale intuiției creatoare.

Principiul metodologic al transducției aplicat la investigarea etnourbanului constituie o modalitate de cunoaștere și dezvăluire a unei esențe ascunse, factor de specificitate, „climat" sau „culoare" particulară.

Din perspectiva fenomenologiei intuiția este ridicată la rang de metodă. Oricărui fenomen, fără excepție, ea îi este accesibilă. De fiecare dată se procedează prin a pune între paranteze ceea ce nu este esențial, ceea ce este subiectiv, accidental și de a face să rezulte esența metaempirică a lucrului [31]. Făcînd să reiasă trăsăturile esențiale, se pune în valoare fenomenul la nivelul inconștientului colectiv. Esența ca matrice a mediului-ipostază a etnosului nu este nici inventată nici produsă, ci descoperită în obiect, esența fiind la fel de obiectivă ca și lucrurile. Așadar, metoda consistă în a desprinde formele pure din complexitatea datului. La această *esență etnologică* cu caracter de totalitate, acest „numen în sens *pozitiv*", *culoare specifică*, se ajunge pe calea reducționismului metodologic, parcurgînd nivelul teoretico-științific spre nivelul transducției, astfel încît intuiția să se rafineze în contact cu datele științei.

„Conceptul" și „extazul", „necesitatea progresînd rece a lucrului" și entuziasmul „care fermentează", iată în termeni hegelieni [32] sinteza atitudinală metodologică prin care se ajunge la *substanța adîncă a etnosului urban*.

Prin prisma retoricului, etnologul ajunge la lector sprijinindu-se pe sugestivitatea imaginilor, alternînd precizia noțiunilor științifice cu plasticitatea *metaforelor;* etnologul utilizează calea convingerii raționalștiințifice și totodată canalele emotivității și sensibilității, inducînd în cititor-receptor trăire, simpatie, coparticipare.

În opinia unor filozofi asupra limbajului filozofic — care trebuie să cuprindă esența — limbajul convențional care exprimă conceptul — rezultînd din raționalitate — nu atinge inima categoriei. La fel, limbajul etnologic face apelul la *concept* adăugîndu-i *imaginea*; conceptul se dilată, devine mai suplu, anunțînd — după cum s-ar exprima H. Bergson — „prin franja colorată care-l înconjură" că el nu cuprinde experiența întreagă. În acest mod, „intuiția nu ni se va comunica altfel decît prin inteligență. Ea este mai mult decît idee. Ea va trebui totuși, pentru a se transmite, să fie purtată de idei. Ea se va adresa, deci, cu preferință ideilor celor mai concrete, care sînt înconjurate de o „franjă" de imagini. Compara-

[31] N. Hartmann, *op. cit.*, p. 230.
[32] F. Hegel, *op. cit.*, p. 12.

ții și metafore vor sugera ceea ce nu vom reuși să exprimăm [33]". Circumscriind, în mod adecvat, principiilor metodologico-fenomenologice relevate problematica metodologico-etnologică urbană, considerăm *demersul etnologic o sinteză a cuvîntului sensibil cu enunțul științific suplu, situat deci în afara unui scientism sever și rigid.*

2.4. Metodologia mijloacelor sintetice audiovizuale: etnodiaporama și filmul etnologic

Inspirată în primul rînd din tehnicile montajului filmic și cele ale fotomontajului, în al doilea rînd din unele tehnici ale compoziției grafice și picturale, așa cum acestea au fost solicitate în cadrul diferitelor mișcări artistice moderne (dadaismul, cubismul, suprarealismul, constructivismul, Action-Painting, Op-Art Pop-Art), diaporama este „un mijloc de expresie și comunicare, o modalitate modernă care se slujește de cele mai noi descoperiri în tehnici de vîrf și se adresează unui public nou" [34].

Etnologul receptiv la noutate, la fenomenul cultural modern și preocupat febril de îmbogățirea și rafinarea instrumentalului particular și a mijloacelor de expresie în interpretare și comunicare, își pune firesc întrebarea dacă și în ce măsură aplicarea procedeului audiovizual diaporamic este posibilă și eficientă în etnologia urbană. Poziția noastră, fundamentîndu-se pe un răspuns afirmativ, rămîne de demonstrat funcționalitatea etnodiaporamei (urbane). Întrevedem o plurifuncționalitate a etnodiaporamei urbane; aceasta are o valoare de instrument de lucru pentru un grup restrîns sau mai larg de specialiști, constituie un document etnologic, fiind complementară sau nu (poate avea și existență autonomă) unui demers etnologic de factură teoretică, în sfîrșit, poate avea — de ce nu? — și un rost preponderent artistic, de spectacol.

Modalitatea de comunicare este cea a unei proiecții de serii de diapozitive însoțite de un comentariu vorbit și de o muzică corespunzătoare, făcute unui public cu care se intră într-un contact sensibil, printr-un act retoric sintetic, bazat pe sincretismul limbajelor vizual-auditive.

În construirea unei etnodiaporame etnologice (urbane) gîndirea etnologică, integralist-sincretică, fuzionează cu gîndirea diaporamică, proprie unei vizualizări complexe, în care se ține seama de o multitudine de elemente: scenariul și planul de lucru, realizarea și/sau alegerea imaginilor, alcătuirea grupajelor de imagini, secvențelor și seriei complete, alegerea și decuparea textului, deciziile cu privire la tehnicile posibile, crearea fuziunii dintre toate elementele arătate.

După opinia noastră, principiul metodologic care stă la baza concepției unei etnodiaporame urbane constă în realizarea simultană a unei pluralități de imagini (o imagine centrală și imagini asociate laterale), răspunzînd necesității de relevare a sincretismului și totalității specific etnologice. În acest sens sugerăm necesitatea utilizării unor efecte caracteristice genului, prin care se obțin suprapuneri și combinații de imagini,

[33] H. Bergson, *op. cit.*, p. 45.

[34] G. Achiței, P. Agarici, M. Dimitriu, E. Iarovici, F. Nuss, A. Orădan, *Audiovizual și diaporama*, București, Editura Tehnică, 1983.

efecte care presupun folosirea mai multor proiectoare și a unui dispozitiv de „fondu enchaînée" și chiar a mai multe ecrane [35].

Modelul unui cadru cu o imagine centrală și mai multe imagini laterale sugerează cuprinderea totalității obiectului (cadru cu cadru), punînd un accent (de fiecare dată, la nivelul fiecărui cadru) pe un anumit aspect etnologic (imagine centrală), corelat cu aspectele corespunzătoare palierelor fenomenului social total (imaginile laterale).

Se poate imagina o etnodiaporamă a unui *mediu* urban, imaginile centrale conturînd comportamentul sociocultural al mediului respectiv, cu aspectele cele mai relevante, relaționate cu cele corespunzătoare diferitelor paliere ale fenomenului social total, puse în valoare de cadrele laterale.

Filmul etnologic ocupă, însă, credem, locul central între mijloacele sintetice audiovizuale. Unii etnologi, așa cum remarcă J. Poirier, s-au ridicat împotriva noțiunii de film în etnologie, pentru diferite rațiuni. O motivație se include în opinia „unei antinomii între noțiunea de cinema și noțiunea de cercetare științifică" [36]. Cu mult timp în urmă filmul etnografic era înțeles și definit ca o sinteză științifico-artistică, prin aceea că „el unește rigoarea cercetării științifice cu arta exposé-ului cinematografic" [37]. Pledoaria pentru filmul etnologic și necesitatea lui vizează diferite aspecte. J. Poirier se referea, de exemplu, la faptul că, „departe de a constitui un obstacol pentru anchetă, filmul etnologic dă o nouă dimensiune acesteia și deschide o lume de posibilități noi" [38].

(N. Coatu)

L'ETHNOLOGIE DE LA VILLE — CONSIDÉRATIONS ETHNO-SOCIOLOGIQUES (UN PROGRAMME DE RECHERCHE ETHNOLOGIQUE DE L'URBAIN) (I)

(Résumé)

L'ethnologie contemporaine est en train de se transformer en une science dont la première démarche est l'étude du phénomène social total — l'ethnos en profondeur.

La réalité ethnique se présente à l'œil exercé de l'ethnologue disposée en paliers, niveaux, plans étagés, couches de profondeur. En accord avec M. Mauss, G. Gurvitch et d'autres, nous considérons que ces paliers s'interpénètrent et s'imprégnent mutuellement. Cependant ils ne cessent de maintenir leur spécificité.

[35] Un exemplu concret de diaporamă realizată prin utilizarea mai multor ecrane, care are ca efect compunerea și relaționarea imaginilor, îl constituie o proiecție făcută cu ocazia unei expoziții de sculptură modernă, într-un parc, lîngă Basel, în Elveția. Înainte de a pași în parc, înainte de vizionarea expoziției, doritorii puteau să vadă o diaporamă cu caracter documentar — educativ, de prezentare a diferitelor școli și tendințe, precizări despre autori, date istorice și explicarea sculpturilor expuse în parc. Imaginile pe cele trei ecrane se schimbau după necesitate. Pe ecranul 1 era un portret al sculptorului, pe ecranul 2 se arăta sculptura în întregime, pe ecranul 3 se perindau într-un ritm mai rapid detalii ale aceleiași sculpturi. Textul, relativ scurt, adăuga informația suplimentară față de imagini (G. Achiței s.a., *op. cit.*).

[36] J. Poirier, *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, 1968.

[37] *Ibidem*, p. 459.

[38] *Ibidem*.

Notre programme de travail ethnologique, d'ethnologie urbaine en ce cas, est axé sur le palier des conduites collectives d'une certaine régularité mais qui se déroulent en dehors des appareils organisés.

Il s'agit de : conduites collectives rituelles et de procédure, fondées sur des traditions rigoureusement réglementées et ayant un caractère régulier (rites religieux, procédures juridiques populaires) ; conduites collectives en tant que pratiques, mœurs, routines ou genres de vie, qui sont bien plus flexibles que les conduites rituelles et de procédure et que l'on pourrait désigner par le terme de « folklore » dans son acception la plus large ; conduites collectives en tant que modes et engouements, fluides et changeants, dont les modèles ne sont pas liés à la coutume ou à l'habitude, mais sont sans cesse renouvelés (modes vestimentaires et d'autres) ; conduites collectives qui tiennent en échec les modèles insubordonnés, inattenduès, « irréguliers » non conformistes, résistants.

Notre recherche ethnologique urbaine reproduit la diversité des milieux urbains et, dans chaque milieu, en premier plan, les communautés et les communions ; on considère que c'est dans la communauté que s'établit normalement la plus grande parité entre l'intensité de la participation dans l'ensemble et que la communion représente le degré maximum de l'intensité de participation, de la force d'attraction et de la profondeur de fusion dans le «Nous », dont les membres ne ressentent de ce fait que la pression minimum.

D'autres groupements soumis à notre recherche ethnologique sont : groupements réduits, temporaires ou durables, partiellement organisés, de parenté, d'affinité fraternelle, de localité et résidence, d'activité non lucrative, confessionnelle, extatique, etc.

Dans chaque milieu *la démarche ethnographique* révèle : la surface morphologique, les conduites collectives, les modèles sociaux, etc. *La démarche folkloristique* est axée sur les symboles sociaux, les idées et les valeurs collectives, les états mentaux et les actes psychiques collectifs ; enfin, *la démarche ethnosociologique* remarque les modèles sociaux, les trames des rôles sociaux, les attitudes collectives, les états mentaux et les actes psychiques collectifs.

L'épicentre de ces démarches est bien sûr l'objectif des conduites collectives d'une certaine régularité mais se déroulant en dehors des appareils organisés et d'autre part, les conduites collectives effervescentes, novatrices et créatrices.

Cette documentation qualitative qui nous avons décrite exprime une orientation nouvelle dans l'Institut d'Ethnographie et Folklore de Bucarest à même de devenir, par son développement futur une nouvelle branche : l'ethnologie des villes, des milieux urbains.

Cependant cette discipline n'est pas inédite en Roumanie. Elle puise ses racines aux études antérieures d'anthropologie et de psychologie collective et sociale, sur la personnalité de base et sur la relation entre l'*ethnos* et le *socius*. En continuant les précurseurs, nous avons adopté la distinction *donné—vécu*, tout ce qui s'impose à la personnalité de base avec un caractère de donné, et toute pratique par laquelle la personnalité réagit pour s'y adapter.

Donné, telle conduite populaire ; *vécu*, la ferveur d'une croyance quelconque. Si un même donné ou une même institution peuvent susci-

ter, dans deux contextes culturels différents, des pratiques différentes, c'est parce que la pratique est le fait de la personnalité de base formée par la totalité du donné et doit être entendue comme la somme d'un ensemble d'influences.

La légitimité des relations entre *vécu* et *donné* peut être mise en doute si l'on considère que l'individu seul est réel et que la personnalité de base est une abstraction. Mais la personnalité de base est *un fait* (ethnos), dans le sens durkheimien «est fait social» toute manière ... susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure) bien partiellement un effet, mais elle est aussi une norme proposée par une ethnie à l'individu.

Tout le social vit ainsi dans le culturel ; le culturel (sens ethnologique) c'est, en chaque secteur ou à chaque palier, le social en tant qu'il est vécu par les individus.

Dans une perspective méthodologique, nous proposons une structure triadique :

— premier niveau : la méthodologie de la recherche empirique (surtant l'enquête ethnologique) qui fait l'objet de la seconde étude) ;

— deuxième niveau : la méthodologie théorique-scientifique ;

— triosieme niveau : la méthodologie des dernières significations — le principe méthodologique de la transduction.

Notre recherche vise deux modalités complémentaires d'aborder l'ethno-urbain :

— la démarche ethnologique scientifique-théorique ;

— la modalité coparticipative sensible des formes synthétiques audio-visuelles : le film ethnologique et l'ethnodiaporamme.

Le complexe méthodologique répond à deux principes essentiels de la connaissance ethnologique urbaine : celui de la totalité et celui de la différenciation, qui sont corrélés (la diversité dans la totalité).

L'ethnologie est une science orientée vers le particulier et son but est l'analyse et l'interprétation des différences afin de mettre en évidence l'originalité, la particularité, la spécificité. En même temps l'ethnologie est une sciences de la totalité. Dans ce sens la méthodologie théorique-scientifique de la démarche ethnologique est une *méthodologie de convergence :* le complexe méthodologique met en valeur une diversité de méthodes (systémique structuraliste-fonctionnaliste-interdisciplinaire-dialectique-diacronique) convergentes dans une unité par rapport au principe de la totalité. Nous les analysons l'une après l'autre appliquées à la recherche théorique de l'ethnos urbain.

La méthodologie des dernières aignifications se réfère au principe méthodologique de la transduction ; il constitue une modalité de connaissance et devoilement de l'essence cachée, du facteur de spécificité, du «climat» ou de la «couleur» particulière. À cette essence ethnologique qui a un caractère de totalité, à ce « numen en sens positif», on aboutit par le réductionnisme méthodologique, parcourant le niveau théorique scientifique vers le niveau de la transduction.

La méthodologie des moyens synthétiques audio-visuels se réfère à deux modalités de communication : l'ethnodiaporamme et le film ethnologique. À notre avis, un ethnodiaporamme urbain peut offrir le modèle

d'un cadre avec une image centrale et d'autres latérales suggérant les aspects les plus significatifs du comportement socioculturel d'un milieu urbain (l'image centrale) en relation avec les aspects correspondants aux niveaux des paliers du phénomène social total (les images latérales).

Le film ethnologique occupe le lieu central parmi les moyens synthétiques audio-visuels. Il est une synthèse scientifique-artistique qui « joint la rigueur de la recherche scientifique à l'art de l'exposé cinématographique».

ADAGIU FOLCLORIC LA UN CONCEPT PSIHANALITIC

MARIN MARIAN

Făcînd odată un inventar al expresiilor populare în care este prezent elementul muzical, am aflat în monumentala colecție de proverbe a lui Iuliu Zanne [1] 15 utilizări ale formulei „nuntă fără lăutari". În culegerea lui Ion Aureliu Candrea [2] mai avem două atestări ale acesteia, alte antologii de paremiologie românească preluînd din amintitele culegeri sintagma [3] ori ignorînd-o [4]. Ca variante ea nu cunoaște decît formulările „nuntă fără tobă" și „nuntă fără cîntare", amîndouă redate cîte o singură dată de I. Zanne [5]. Aceasta din urmă este unica ce are corespondent în paremiologia altor limbi, același editor citat înregistrînd pentru spaniolă și portugheză formula „nuntă fără cîntece" [6], iar pentru maghiară expresia „nuntă fără muzică" [7]. Nu avem semnalat un echivalent al formulei noastre în franceză [8], engleză [9] sau germană [10].

[1] Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Moldova, Proverbe, zicători, povățuiri, cuvinte adevărate, asemănări, idiotisme și cimilituri cu un glosar româno-francez de ...*, București, Imprimeria Statului, vol. I—X, 1895—1903. În text, trimiterile se vor face prin abreviația *Zanne*—la fel ca și în cazul altor colecții și autori—, urmată de numărul care inventariază piesa în colecție.

[2] I. Aureliu Candrea, *Dicționar de proverbe și zicători*, București, Ed. Libr. Leon Alcalay (col. BPT ; f.a.).

[3] V. *Apa trece, pietrele rămîn. Proverbe românești*, ediție îngrijită, prefață, glosar și indice de George Munteanu, București, Ed. pentru Literatură, 1966 ; v. nr. 1708 și 4932. În continuare se va trimite la culegere prin prescurtarea *Apa trece ...*

[4] V. I.C. Hințescu, *Proverbele românilor*, ediție îngrijită de Constantin Negreanu și Ion Bratu, cuvînt înainte de I. C. Chițimia ; Timișoara, Ed. Facla, 1985 ; Ludovic Leist, *Proverbe și expresiuni proverbiale române, germane și franceze, culese și rînduite de ...*, București, Ed. Librăriei H. Steinberg, 1900 ; Simion Teodorescu-Kirileanu, *Proverbe agricole. Învățături pentru plugari, alese de ...*, București, Ed. Cultura Națională, 1923 ; *Cartea înțelepciunii populare. Proverbe*, ediție îngrijită, prefață și bibliografie de Ion Dodu Bălan, București, Ed. Minerva, 1974. Culegerea întreprinsă în secolul trecut de Iordache Golescu cuprindea și proverbe cu motivul „nuntă fără lăutari", cf. mențiunilor făcute de Zanne la numerele 5502, 5686 și 10492 ale catalogului său ; dar antologia făcută recent de Gh. Pasachia : Iordache Golescu, *Proverbe comentate*, București, Ed. Albatros, 1973, selectînd doar 2311 din cele 22 504 de piese, a lăsat la o parte și pe acelea cuprinzînd sintagma în discuție.

[5] Nr. 17440 var. a 3-a ; nr. 5502. Prima din variantele citate este preluată și în colecția *Apa trece ...* ; nr. 1708.

[6] *Zanne* 10492 (v. vol. IV, p. 525).

[7] Istvan Vöő, *Dicționar de proverbe român-maghiar*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978 ; nr. 1365 (p. 85) „Nuntă fără lăutar și ceartă fără bătaie n-are haz" este echivalat cu „lakodalom zene nélkül *(nuntă fără muzică)*, civakodés verés nélkül mit sem ér".

[8] V. Maurice Meloux, *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*, Paris, Librairie Larousse, 1960 ; *Dictionnaire des proverbes du monde, réunis, clasés et présentés* par Elien-J. Finbert, Paris, Robert Laffont, 1965 ; Elena Gorunescu, *Dicționar de proverbe român-francez*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978.

[9] V. Virgil Lefter, *Dicționar de proverbe român-englez*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978.

[10] Mihai Anuței, *Dicționar de proverbe român-german*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1982, găsește pentru „Nu e moarte fără pricină și nuntă fără lăutari" (nr. 2200, p. 170) o expresie germană care se referă abia la prima formulă, la primul membru-enunț al proverbului nostru.

REF, tom 36, nr. 5—6, p. 241—247, București, 1991

Sintagma în discuție, formulă călătoare, constituind în fond o *zicală*, apare arareori singulară, asertorie prin sine însăși. Doar trei atestări de felul acesta avem : „Ca nunta fără lăutari" (*Zanne* 10495) și „Văzut-ai nuntă fără lăutari" (*Zanne* 10494, *Candrea* p. 156). Cel mai adesea însă, alcătuind structura propriu-zisă a unei paremii complexe, zicala însoțește alte formulări ținînd de regimul observațiilor comune, extrase din mediul cotidian. În felul acesta ea servește ca termen de comparație pentru a învedera sensul etic și axiologic al unei întîmplări (ca în exemplul : „Nunta fără lăutari și cearta fără bătae nu au haz", *Zanne* 10493). Conform unei tipologii funcționale (aparținînd lui P. Ruxăndoiu), proverbul obținut s-ar încadra în clasa proverbelor de informație, care surprind și expun o relație între general și particular, aplicabile la contexte particulare numeric nelimitate [11]. Din punct de vedere structural, proverbul compus cu ajutorul zicalei „nuntă fără lăutari" reprezintă (după o expresie a lui C. Negreanu) un enunț bimembru, exprimînd în ansamblu relația semasiologică de sinonimie. Dar în interiorul structurii sale este reflectată nu doar această categorie fundamentală, antonimia fiind de asemenea prezentă. Fiindcă, în formularea cea mai tipică pentru proverbele care folosesc zicala noastră ca pe unul din cei doi termeni conjugați (ex. „Mămăliga nesărată e ca nunta fără lăutari", *Zanne* 1899, *Candrea* p. 168, *Apa trece* ... 4932), avem de a face cu sinonimizarea a două antinomii, mai exact două stări disnomice, fiecare în parte și în ansamblu ilustrînd o anomalie.

(mămăliga fără sare e ca nunta fără lăutari)

{antinomie} sinonimie {antinomie}
disnomie sinonimie disnomie

anomalie

Sintactic, proverbul este compus cu ajutorul a patru substantive. Primele din fiecare pereche, deci 1 și 3, numesc cîte un obiect complex, de ordin general, căruia îi lipsește un conținut particular, singular, denumit de substantivele pare (2 și 4). Comparația, care aliniază cei doi termeni, unind zicala noastră consacrată de încă una improvizată, servește drept — și constituie o — *egalizare a semnificației* unui fapt *într-un alt plan*, proverbul nostru făcînd parte și din clasa acelora despre care s-a observat că „trimit obligatoriu către un raport EFEMER/PERMANENT" [12]. Dar în cadrul său totul evidențiază un regim al corespondențelor și realizează unul al paralelismelor.

Într-un proverb frecvent ca acela citat deja („Mămăliga nesărată e ca nunta fără lăutari"), atît domeniul de obiectivare a faptelor ilustrate (gastronomie — rit nupțial) cît și planurile de semnificație finală sînt destul de deosebite [13]. În „Petrecerea fără femei e ca nunta fără lăutari" (*Zanne* 10565), domeniile de manifestare concretă, conținutul, cît și sem-

[11] Cf. Constantin Negreanu, *Structura proverbelor românești*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 26.

[12] Cezar Tabarcea, *Poetica proverbului*, București, Ed. Minerva, 1982, p. 33 : identic la p. 66.

[13] V. și proverbele cu referiri fiziologist-impudice, la *Zanne* 5686, 10492, 10493 var. a 2-a, vol. IX, p. 119, după ordinea din ms. *Golescu* : nr. 2289.

nificațiile lor (distracția, petrecerea, bontonusul psihologic) sînt apropiate. Într-un proverb ca „Moartea fără pricină, ca și nunta fără lăutari" *(Zanne* 548, var. a 12-a; v. și *Anuței* 2200), domeniile de manifestare empirică sînt diferite, dar semnificațiile faptelor surprinse sînt comune, convergente, tind să se identifice. În cadrul acestor trei mari situații sau trei „pași" de relaționare, observăm că o simplă *comparație*, zicala „nuntă fără lăutari", ajunge să servească drept *metaforă*, formulă care egalizează, identifică și prin care se identifică, agravîndu-se astfel, valoarea și semnificațiile unor fapte și evenimente banale, accidentale, izolate sau cotidiene și universal-existențiale, comune. Deoarece, pînă la urmă, o egalizare și identificare *semantic-simbolică* este ceea ce vizează și realizează proverbul obținut prin invocarea ca termen de comparație a sintagmei „nuntă fără lăutari".

Termenul comparat reprezintă o observație simplă, extrasă din cele mai variate domenii, aspecte și momente ale experienței umane, care poate fi improvizată pe marginea oricărui subiect sugerat de o stare de neîmplinire, de eșec și eroare în cadrul unei încercări și șanse. În timp ce termenul al doilea, comparantul, zicala invariabilă, aduce un plan superior al relației și, în felul acesta, ridică judecata, „discuția", într-o perspectivă valorică de excepție. Astfel el reliefează, accentuează, agravează și sugestionează moral semnificațiile întîmplării surprinse de celălalt termen al enunțului paremic.

Schema logică a acestui gen de proverb este :

observație primară (variabilă accidentală) — comparație egalizare — adevăr consacrat (absolut)

Schema eidetic-semantică, la rîndul ei, este :

caz particular / individual — caz universal / general

concretizată prin asertarea concordanței :

regim cotidian (existențial) efemer și profan — regim ceremonial (ritualic) permanent și sacru

Punînd un fapt ritualic neîmplinit conform datinei să explice un eșec banal și să identifice semnificația lui, valoarea și greutatea acestuia din urmă sporește și își evidențiază absurditatea, neîndreptățirea și nefirescul. Deoarece „nunta fără lăutari" surprinde și definește derogarea de la condiția și calitatea autentică, veritabilă și viabilă, căderea din firesc, legic și natural în nefiresc, monstruos și fad, (auto)izgonirea din rai.

„Tîrgul se face cu bani și nunta cu lăutari", spunea Anton Pann (cf. *Zanne* 12982; idem *Hințescu* 2726; *Apa trece* . . . 7197). În formularea aceasta, folosită ca o comparație pozitivă, „nunta cu lăutari" exprimă și învederează tocmai naturalul ontic, *imposibilitatea-lucrurilor-de-a-fi-altfel-de-cum-sînt* (sau *de-cum-trebuie-să-fie)*. Ceva ca o nuntă cu lăutari înseamnă un lucru care își trăiește condiția normală, firească de-a fi, și care — în ultimă instanță — nu desemnează nimic altceva dincolo de purul *a fi*. Sau încă, acea condiție care singură poate desemna pe *a fi*.

Sensurile pe care Iuliu Zanne le surprindea pentru cele explicate sau etichetate prin zicala „nuntă fără lăutari" ar putea fi clasificate astfel :

1) Un sens senzualist : ceea ce e ca o nuntă fără lăutari este, zice editorul, „neplăcut, fără haz" (de ex. la prov. nr. 10495 și 10565).

2) Un sens practic (praxiologic) : zicala s-ar invoca „pentru cele cari nu sunt după orînduială" (la 10493, 10595). Este vorba de neînca-

drarea într-o ordine generală, într-o tehnologie de ansamblu, aici, despre cele care în funcție de *alte* lucruri sînt nesatisfăcătoare (dar care *în sine*, față cu sine, pot totuși subzista).

3) Altceva este însă cînd, spune Zanne, expresia se folosește „pentru cele cari nu sunt după orînduiala lor" (8635); cînd „se zice pentru cele ce nu se urmează pe deplin, după orînduielile lor" (Iordache Golescu, cf. *Zanne* 10492). Semnificația se adîncește fiindcă zicala arată că *lucrurile nu sînt conforme cu legile propriei lor ființe, sînt ne-împlinite*. „Nu este lucrul cum ar trebui să fie; nu se află ceva, absolut trebuincios, și a cărui lipsă se simte" *(Zanne* 5686). Expresia, în concluzie, numește situația unei slăbiciuni intrinseci, imanente, *starea de carență și periclitare ontologică*. Se poate încă supraviețui și în acest context, dar aberant, alienant, fragmentar, amputat.

4) De la acest sens al ne-împlinirii, al frustrării ontologice, cu expresia noastră se va ajunge și la ilustrarea stării de *ratare ontologică*. „Văzut-ai nuntă fără lăutari?", se folosește, spune Zanne, „pentru cele cari nu pot fi" (10494). Întrebare în care filozofii ar putea auzi glasul lui Parmenide: „există nonexistența? ! . . . ".

Pentru a defini starea pe care o sugerează, o exprimă și — în figurația sa plastică, pilduitoare — o explică sintagma „nuntă fără lăutari", va trebui, de altfel cu cel mai mare folos, să facem apel la conceptul modern de frustrație. De fapt am și văzut că nota comună celor doi membri sau termeni care compun proverbele ce utilizează comparația „nuntă fără lăutari" este frustrarea. Psihologia generală și psihanaliza, insistînd numai asupra proceselor psihologice manifestate la nivel individual, au rămas încă departe de a defini în mod complet și de a aduce în aceeași definiție complexitatea aspectelor pe care, pe niveluri diferite, frustrația le cuprinde. Iată de ce, urmează să vedem, gîndirea populară, cu psihologia sa colectivă, așa cum se manifestă și exprimă într-o expresie paremiologică precum cea în discuție, sugerează și impune redefiniri mai ample și sensuri noi unui concept ca acela de *complex inhibitoriu* și *compensatoriu* sau de *frustrație*.

Sigmund Freud este cel care a introdus termenul de *frustrație* ca denumire pentru stările de privațiune pe care le resimte un subiect uman în condițiile nerealizării libidourilor sale. Pe parcurs însă, sfera semantică a termenului a fost extinsă și relevanța sa extrapolată în diverse domenii. Cu toate acestea, s-a continuat ca fenomenul să fie cu preponderență aplicat, observat și comentat doar ca unul ținînd de viața și relațiile afective individuale [14]. Pentru dicționarele de specialitate deci, frustrația este „condiția unui organism care întîlnește un obstacol mai mult sau mai puțin insurmontabil, exterior sau interior, în calea satisfacerii unei nevoi" [15]. Faptul că aceste nevoi sînt organice, bazale, se subliniază de fiecare dată, și aproape tot de fiecare dată se accentuează pe aspectul refuzului *(a se refuza* [cuiva/ceva]). Frustrația este „condiția unui orga-

[14] V. Horace B. English and Aba Champney English, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychanalytical Terms. A guide to usage*, New York, London, Toronto, Ed. Longmens, Green and Co, 1958, p. 217.

[15] Henri Pieron, *Vocabulaire de la psychologie*, Paris, PUF, 1963 (3-eme ed.,) p. 161.

nism supus absenței unui stimul agreabil", „condiția unui subiect care se vede refuzat sau căruia i se refuză satisfacerea unei cerințe pulsionale" [16]; „starea celui care este privat de o satisfacție legitimă, care este înșelat în speranțele sale" [17]. Este un „fenomen complex de dezechilibru afectiv ce apare la nivelul personalității în chip tranzitoriu sau relativ stabil, ca urmare a nerealizării unei dorințe, a obstrucționării satisfacerii unei trebuințe, a deprivării subiectului de ceva ce îi aparținea anterior, în ordinea materială sau în plan proiectiv sau afectiv" [18].

Iată în concluzie că, după cum ne e dat să-nțelegem, și psihologia sau psihanaliza contemporană privesc frustrarea tot ca o *amputare de real*. Refuz, obstaculare, păgubire, privare, toate acestea converg către acest sens. Din păcate, însă, condițiile în care frustrația poate apărea și consecințele pe care conștiința umană le poate înregistra în prezența frustrării nu sînt nicidecum epuizate în definițiile savante.

Într-un cîntec liric se afirmă că „Dragostea fără sărut/ E un clopot ce nu sună / Și ca noaptea fără lună" [19]. Prin regimul și natura comparațiilor folosite deci în folclor, neîmplinirea, frustrarea înseamnă alienare, disfuncție („clopot ce nu sună") și, în ultimă instanță (prin „noaptea fără lună") absența reperelor astrale; înseamnă *necosmicizare*. Dacă nota caracteristică a frustrării este „conștiința unei stări de privațiune care va da naștere unei tensiuni emoționale, unei nevoi de descărcare" [20], iată însă acum, că, în folclor, privarea de reperul *funcționalității* și al *cosmizării* definește deopotrivă „starea" de conștiință a frustratului. Și, după cum vom vedea, pentru gîndirea populară *tensiunea emoțională* și *descărcarea* nervoasă nu se sublimează decît în prezența și cu conștiința realității reperului funcțional și cosmizant.

În culegerile de paremiologie românească am văzut că avem 17 atestări ale ideii de frustrație prin intermediul zicalei „nuntă fără lăutari". Prin multiplele utilizări, combinări și deferiri ale acestei sintagme, prin diversele puneri ale acesteia față în față cu imprevizibile observații ale unor fapte comune neîmplinite, am văzut clar că, în gîndirea populară frustrația nu este privită — ca în psihologie — doar ca afront asupra bontonusului psihologic, ca reflex psihologic în fața unei *amputări de real*. Și nici nu se insistă aci atît asupra sursei (pulsional-primară, biopsihofiziologică a) realităților obstaculate, nici asupra aspectelor ce țin de stricta subiectivitate umană (emoțional-afectivă). Folclorul aduce în plus relevarea frustrației și ca *neîmplinire morală*, și ca—posibilă—*ratare ontologică. Ceea ce nu se desfășoară pe deplin conform legilor proprii de ființare își pierde autenticitatea și calitatea de ființă, identitatea, definiția, condiția ontologică*. Cînd ceva/oricare dintre vremelniciile obișnuite ale omului e „ca o nuntă fără lăutari", deci cînd planul terier-domestic ratat egalizează cu ratarea planului ritualic, rezultă că, în conștiința populară

[16] Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967 p. 172 (v. p. 172—174).

[17] Universitatea din București, Facultatea de istorie-filosofie, catedra de psihologie, *Dicționar enciclopedic de psihologie*, vol. I A—F, București, 1979 (multigrafiat), p. 522.

[18] Paul Popescu Neveanu, *Dicționar de psihologie*, București, Ed. Albatros, 1978, p. 283.

[19] Citat de Ivan Evseev, *Simboluri folclorice. Lirica de dragoste și ceremonialul de nuntă*, Timișoara, Ed. Facla, 1987, p. 157.

[20] P. Popescu-Neveanu, vol. cit., p. 285.

românească, frustrația în cele ale omenescului înseamnă totodată *a nu avea parte de împlinire și justificare culturală, de buna împlîntare în cosmos prin ritual.*

Vom extinde puțin sfera de investigare și aplicare a hermeneuticii noastre, acum, pentru a vedea că toate aceste aspecte sînt real experimentate și convergente în cadrul mentalității tradiționale, și că ele se integrează și se exprimă în contextul întregului complex al reprezentărilor populare.

În gîndirea veche, ceea ce nu s-a împlinit (în mod natural) înseamnă că a fost inițial răpit de forțe potrivnice, obscure, malefice. Boala, de pildă, pierdere a sănătății, e o răpire a bolnavului din starea de sănătate ori o răpire a sănătății însăși. O frustrare deci, refuz al naturalului necesar, este un rezultat al acțiunii de rapt. După cum bine se știe, cîntecul (execuția muzicală) are întotdeauna (deci chiar și la nuntă) și o funcție apotropaică. Într-o nuntă fără lăutari, deci într-un moment crucial al vieții omului, dacă lipsește acest apărător spiritual se creează condițiile propice pentru infiltrația intempestivă a răpirilor necurate, adică a principiului privării și frustrației. Și iată originea abisal-magică a zicalei noastre: un lucru care s-a pierdut sau care nu s-a împlinit (mai departe) pe sine e ca o ceremonie în care, absentînd apărarea antidemonică: sunetul (recte „lăutarul"), este absent (s-a pierdut, adică s-a răpit) ceva esențial. Și iată de ce, și-n ce fel, lipsind apărătorul spiritual, ca lăutarul din nuntă, totul a rămas neîmplinit, ratat, adică frustrat.

Cîntarea, respectiv muzica, are la nuntă un rost apotropaic; dar nu în sens magico-mitic și religios, ci filozofic. Fiindcă în ultimă instanță expresia „nuntă cu lăutari" desemnează condiția ce asigură împlinirea *realului ca real*, a ființei ca ființă, situația care apără ratarea a *ceea-ce-nu-poate-să-nu-fie*. Dacă fără muzică și lăutari, la nuntă, se instalează condiția favorabilă instaurării frustrației, evitarea acesteia din urmă, împlinirea naturalului-necesar, constituie și un act de apărare (a lumii și lucrurilor față cu ordinea propriei lor ființe), de (auto)conservare.

Și acum un ultim adagiu. S-a spus că în gîndirea populară moartea este privită doar ca un *proces de trecere* și — din punct de vedere psihologic — ca o *criză de trecere*. Dar s-a redus la acest sens numai fiindcă fenomenul și experiența au fost studiate din perspectiva psihologiei sociale și a credințelor religioase, care țin toate de stadiul conștient, mentalitar, cutumiar-colectiv și intelectiv. S-a ignorat însă dimensiunea intim personală, psihologia abisală a acesteia, în timp ce, referindu-ne cel puțin la psihologia muribundului, este imposibil să nu recunoaștem apariția — vis-à-vis de fenomenul și experiența morții — sentimentului și a stării de frustrație. Căci pe aceasta, orice individ înaintea morții o înregistrează și suportă. Dacă în folclor moartea n-ar fi totuși privită și ca *marea frustrație* (neîmplinire, amputare de real, scoatere dintr-o formă de ontos), atunci n-ar mai fi existat teama de strigoi sau de reîntoarcerea vindicativă a spectrelor. Atunci păstorul mioritic sau tînărul nelumit n-ar ține să aibă parte de o compensație simbolică și nu și-ar rezerva, respectiv nu li s-ar face parte, în mod ritualic, de nunta de care au fost frustrați. „Moartea fără jale e ca nunta fără lăutari", spune poporul *(Zanne* 5502). Iată de ce bocitoarele sînt lăutarii actului funebru și păsările sînt „lăutarii" imaginarei nupțialități mioritice.

Nunta suprapusă morții este aceea care îi modifică, ori cel puțin îi estompează statutul de frustrare. Așa că, vom spune, dacă fără de nuntă moartea este *marea frustrație*, fără corespondența „nuntă cu lăutari", adică fără o bine-îndeplinită asemănare și corelare cu sacrul, orice act uman rămîne nedesăvîrșit, amputat în ființă, frustrant și alienant în ultimă instanță.

În concluzie, sintagma „nuntă fără lăutari" ilustrează starea de frustrație, la orice nivel, psihologic și ontologic. Ea este expresia populară care surprinde și reprezintă cel mai bine, în toată amploarea și complexitatea obiectului ei, definiția frustrării. *Contribuția pe care gîndirea populară o aduce*, prin intermediul zicalei noastre, *la definirea psihologiei frustrației este tocmai aceea care recunoaște și relevă rolul indispensabil al punerii actelor omenești* (zilnice și minore) *conform modelelor absolute și evenimentelor de excepție, al privirii lor în lumina, oglinda sau perspectiva sacrului.*

ADAGE FOLKLORIQUE À UN CONCEPT PSYCHANALYTIQUE

(Résumé)

Souvent dans le folklore roumain les actes ou les états ratés sont comparés, donc égalisés par analogie, avec « la noce sans musiciens *(laoutars)* »; donc, avec une situation inadéquate, absurde, impossible. En étudiant les expressions parémiologiques qui utilisent le syntagme « noce sans laoutars », on arrive à savoir qu'il y a des expressions pour indiquer l'état ou la situation de *frustration*. L'étude met en évidence les différences entre la vision populaire sur la frustration et celle de la psychologie moderne et la psychanalyse.

Mais la noce, ou le mariage, est un fait rituel, donc sacré; et quand les faits banals, quotidiens sont assimilés à l'idée du sacré raté (la noce sans laoutars) on réalise que le cosmique, le rite et le sacré sont aussi les formes d'évaluation (folklorique) du quotidien, du périssable et du futile.

Dans le folklore, l'idée de la frustration ontologique est aussi complétée par celle de la solution ou de la compensation : la mort n'est pas une fin, parce qu'elle est représentée comme un mariage. Et les oiseaux servent pour des laoutars (comme *Mioritza* n'oublie pas de préciser), parce qu'il n'y a pas de noce réelle sans l'élément musical, toujours apotropaïque.

RADU NICULESCU. SCHIȚĂ DE PORTRET...

ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

Cine l-a cunoscut pe Radu Niculescu în anii tinereții sale înfloritoare, cînd arăta cu armonioasa sa ființă un echilibru psiho somatic de o natură cu totul deosebită, va păstra întotdeauna imaginea nu a „artistului ca tînăr", ci a „intelectualului" în același anotimp al vieții. Chipul lui frumos respira o concentrare care te făcea să ghicești intensitatea gîndului căutător, modul elegant de vorbire trăda o tensiune interioară de o abia bănuită forță.

La Paris, unde l-am întîlnit în 1967, făcuse între colegi și specialiști o impresie puternică. Romanistul se mișca, în cultura franceză în care se specializase prin studiile universitare (ca și în alte arii de cultură, tot atît de strălucit stăpînite), cu o ușurință fără ostentație. Dar preocupările îi erau mult mai numeroase și mai diversificate. Pentru el, interesul dominant față de folclor și folcloristică aglutina domenii dintre cele mai variate ale activităților intelectuale. Pe de o parte căuta, insațiabil, pînă departe, explicații ale fenomenelor urmărite, în istoria socială, în sociologie, în teoria comunicării, în logică, cu scopul fundamentărilor teoretice; pe de alta, încerca o apropiere de substanța textelor însești pe care le aborda cu mijloacele cele mai moderne ale criticii de text, oferite de către structuralism ori de semiotică (nu e de prisos să amintim că teza sa de licență era o cercetare de semantică aplicată unui text din Montaigne). Tindea, de fapt, spre o cuprindere dintre cele mai vaste a orizontului culturii românești cu mijloacele convergente care-i stăteau la îndemînă. Și nu era niciodată mulțumit cu ce avea și aspira mereu la mai mult și mai bine, se dorea tot mai în substanța definitorie a lucrurilor și mai aproape de adevăr. Căci el nu urma căile de cunoaștere ale minților comune, refuzînd locurile bătute, căutînd neîncetat regîndire personală și conexiuni noi, atît între fenomene cît și în sintezele lor. Stăpînind cu rigoare niciodată dezmințită metodologiile inducției și deducției, înălțîndu-se adică de la particular la general sau coborînd dinspre general înspre particular, el se angaja într-un neîntrerupt proces de cunoaștere care se schița, probabil, în mintea lui excepțională, pe dimensiuni uriașe, greu de cuprins pentru cei din afară, și care-l obligau pe el la un efort, la o combustie lăuntrică omenește greu de suportat, dar de la care nu s-a sustras nici o clipă. Supus aceleiași tensiuni nediferențiate a intelectului aborda și o lectură de text, și o chestiune teoretică de largă anvergură. Sau cînd citea o carte, el n-o răsfoia, n-o judeca dintr-odată, ci se confrunta cu o problematică întreagă, refăcea traiectele gîndirii autorului, le supunea unui examen critic extrem de nuanțat, integrîndu-le în istoricul temei, deslușind metode explicite și implicite, raportînd la cîștigurile europene și mondiale în materie, punînd în valoare plusurile aduse de contribuția respectivă, neuitînd însă clara mențiune a lacunelor, a inconsecvențelor, a oricăror imperfecțiuni descoperite de logica sa necruțătoare în substanța lucrării. Astfel, bunăoară, a

REF, tom 36, nr. 5—6, p. 249—252, București, 1991

procedat şi cu lectura *Esteticii basmului* de George Călinescu. S-a apropiat cu toată deferenţa de carte şi de autorul ei, încercînd să distingă în impresionanta masă a datelor, a informaţiei, coordonatele acelei foarte importante teme. Şi a început prin a fixa atitudinea teoretică a marelui critic, aşa cum reieşea dintr-o lucrare anterioară, din *Principiile de estetică* (1939), inserînd-o la rîndul ei în gîndirea estetică fină, ce purcedea de la Kant şi acceda la unii fenomenologi postkantieni şi, în cele din urmă, la Croce. Descoperea în acest mod în lucrarea cu caracter teoretic rădăcinile metodologiei folosite în larga operaţie analitică întreprinsă de Călinescu în *Estetica basmului*, şi anume „l'étude descriptive compréhensive des ensembles de phénomènes, qu'il se propose d'appréhender autant que possible tels qu'ils se manifestent dans le temps et l'espace physique et moral que toute littérature présuppose".

Radu Niculescu decela apoi obiectivele propuse de critic şi urmărea analiza desfăşurată pe cele trei niveluri strîns corelate : compoziţie, acte specifice, personagii. Cu o atenţie de adevărat specialist, mulată strîns pe obiect, el refăcea, sub lupă parcă, itinerariul străbătut de gîndirea critică a autorului cărţii. Apăsînd pe aspectul precumpănitor fenomenologic al cercetării călinesciene aplicate agenţilor şi circumstanţelor acţiunii fabuloase, recenzentul introducea discuţia modelului funcţional propus de Propp, pentru a indica oportunitatea modalităţii fenomenologice aplicate de Călinescu, mai relevantă în cazul poveştii folclorice. Şi, în cele din urmă, după sublinierea cumpănită a meritelor cărţii, neîndoielnice, apare, cu deplină obiectivitate, judecata de ansamblu asupra contribuţiei călinesciene, căreia, în ciuda unor lipsuri ca fragmentarea sau slăbirea rigorii în aplicarea sistemului etc., nu i se poate contesta calitatea de demers experimental, calitatea uneia dintre esteticile posibile ale basmului, o estetică a lecturii, răspuns la necesităţile urgente ale analizei, deşi ea rămîne, deliberat, în afara stabilirii oricăror parametri axiologici.

Am insistat atît asupra unei comunicări ştiinţifice*, tocmai pentru că ni s-a părut exemplară în sine şi expresivă în cel mai înalt grad pentru modul în care Radu Niculescu aborda orice obiect al demersului intelectual, în scopul unic al atingerii adevărului. Identificarea sa cu obiectul era atît de completă, încît refăcînd traiectul gîndirii celui a cărui operă o parcurgea, ajungea nu numai să reconstituie exact, în toate detaliile, datele gîndirii lui, ci să le şi întregească prin propria sa contribuţie. Cea mai vie pildă pentru ducerea mai departe a unor cercetări mai vechi într-un spirit de inovaţie profund respectuoasă pentru tradiţie, pentru continuitate, ni se pare a fi studiul intitulat *Ovid Densusianu şi actualitatea exegezei „Mioriţei"*.

Tînărul gînditor a simţit nevoia de a readuce în planul actualităţii studiul eruditului filolog şi folclorist din prima jumătate a secolului, pe de o parte pentru a-i preciza meritele reale, nu suficient de puse în valoare după părerea sa, iar pe de alta pentru a da *Mioriţei* sensuri mai de amploare decît cele comun acceptate.

Socotind cercetarea realizată de Densusianu cu precădere sintetică, filologică şi deductivă, Radu Niculescu preferă pe rînd, sistematic ca de obicei, cîştigurile incontestabile dobîndite în istoria problemei. Dar treptat, pornind de la valoarea documentaţiei istorice întreprinse de marele filolog,

* Prezentată în 1969 la al V-lea Congres al I.S.F.N.R.

vastă și eficientă, recenzentul descoperă excesul de referință istorică folosită unilateral, în scopul demonstrării caracterului de „document de transhumanță" al *Mioriței*, ceea ce transformă în prejudecată ipoteze altfel pozitive și fructuoase. Și în acest mod, analiza estetică preconizată rămîne vagă și insuficientă pentru acest fenomen de superioară esență simbolică. Dar Radu Niculescu purcede, în continuare, la o contribuție complementară celei a lui Densusianu, expunînd rezultatele unei lecturi experimentale a *Mioriței*-colindă, întreprinse deliberat numai la nivelul simbolic, semantico-logic al contextelor. Întemeiată pe analiza a 295 de variante, demonstrația sa, fixată pe logica obiectivă a textelor, conduce înspre concluzii inedite care se impun prin stringența și acuratețea cu care demersul s-a desfășurat. Și anume : *Miorița*-colindă, țesută pe un mit preluat, acela al condiției muritoare a omului, este „o lapidară tragedie, epurată și limpidă a incompatibilității", a „străinului", „o dureroasă laudă a vieții și lucrărilor ei", străduindu-se să facă suportabilă „moartea ca idee trăită".

Acuitatea penetrației analitice ni se pare însă a da roade excelente în „*Cîntecul Ianculuî*". *Schiță a unei analize de text*, unde știința și intuiția critică lucrează într-o perfectă îngemănare. De la propunerea de a descoperi în text o „semnificație fundamentală", prin examinarea atentă a contextului istoric și ideologic, Radu Niculescu intră în substanța propriu-zisă a cîntecului, corelînd caracterele imaginii tradiționale a lui Iancu (care poartă însemnele regalității, ale excelenței în plan uman și ale sacralității în plan suprauman, mitic) cu desăvîrșirea formală, de la arhitectura textului la text ca rețea semantică. Cu mînă de maestru, el separă elementele structurii, le cîntărește pe fiecare în parte, le reunește din nou punîndu-le în raporturi foarte strînse și judecă și părțile și întregul. Uimitoare ni se pare descoperirea secțiunii de aur, a aceleia după care tînjeau oamenii Renașterii, în arhitectura cîntecului popular, dîndu-i astfel garanția perfecțiunii și potrivind-o pe măsura „eroului". Căci „erou" este Iancul și fiecare din versuri adaugă calității sale un plus de înălțime pe scara valorilor umane, înspre ordinea mitică. Bisturiul analizei însă, purtat atît pe suprafața textului cît și în profunzimi, relevă o ambiguitate ca nex fundamental al poemului, și anume aceea a joncțiunii dintre uman și sacru în ființa Ianculuî. Alternanța termenilor dintr-o ordine și din cealaltă aplicați personajului mitic îi creează acestuia un statut, o condiție de „erou" în sensul grec, ancorîndu-l simultan în mit și istorie. Și Radu Niculescu conchide : „Prin aceasta, *Cîntecul Ianculuî* și constelația de mituri ce-l învăluie, poate ultimul mare act de creativitate mitică în folclorul românesc din ultimul veac, se ancorează în istorie și o ilustrează".

Domeniul analizei de text, explorat cu instrumentele critice cele mai moderne și stăpînit magistral, nu constituie însă, cum am mai spus, decît unul, cel mai apropiat de concretețea semnificantă a cuvîntului, din domeniile investigate de cercetătorul, neobositul intelect veșnic treaz al folcloristului gînditor. Lucrînd simultan pe liniile inducției și deducției, analizei și sintezei, acest intelect se simțea pretutindeni la largul său, cu aceeași încărcătură de erudiție și reflecție. Și cu aceeași conștiință acută de intelectual dator, față de cultura națională, să croiască drumuri și să contribuie la edificarea reală a unei scări de valori, Radu Niculescu pătrundea în universul conceptelor fundamentale ale disciplinelor pe care le slujea și în primul rînd ale folcloristicii. Cînd pornea la elucidarea vreunuia din ele, cu metodologia sa de rigori matematice, mai întîi reexamina

critic istoricul problemei, aşa cum proceda cu conceptul de *anonimat* în creaţia populară. Plin de deferenţă pentru înaintaşi (ca şi pentru orice contemporan, de altfel), expunea cîştigurile teoretice din ţară şi din străinătate, făcînd să apară lacunele sau inadvertenţele din enunţurile citate. De acord cu propoziţia general acceptată care postulează anonimatul creaţiei populare, refuzînd însă să subscrie la aproape unanima acceptare a uitării ca fenomen determinant al anonimatului, el intra în dezbaterea problematicii specifice cu argumentele nenumăratelor experienţe legate de culegerea pe teren, ca şi cu acelea ale logicii intrinseci a fenomenului folcloric. Şi de la respingerea uitării ca primă cauză a anonimatului, pînă la stabilirea cauzelor reale ţinînd de dezinteresul mediilor folclorice faţă de paternitatea operelor pe care le cultivă, urmărea toate elementele legate de funcţionalitatea folclorului, de atitudinea umană care o determină. Aceasta din urmă acţionează spontan prin interesul major faţă de opera, de produsul artistic şi funcţia lui şi lasă în umbră pe autor şi voinţa sa creatoare. Ca atare, se impunea concluzia că numele autorului n-a fost uitat, ci n-a fost memorat, concluzie inserată într-o foarte strînsă, concentrată descriere a folclorului : existînd numai în ipostază orală, interpretativă, creat colectiv, tradiţional ca formă şi spirit, popular ca mentalitate şi concepţie despre lume, funcţional prin însăşi natura sa, anonim în subsidiar.

Ca şi în cazul acesta, şi în discutarea conceptului de *autenticitate* în materie folclorică, lui Radu Niculescu i se deschideau drumuri largi de cunoaştere, permiţîndu-i cele mai bogate şi pertinente conexiuni, de la folcloristică la sociologie, epistemologie şi teoria ştiinţei. Şi angajarea cu atîta seriozitate într-o chestiune care în cele din urmă viza situaţia din ce în ce mai precară a folclorului la noi (ca de altfel a întregii culturi româneşti) era făcută cu un nobil curaj şi cu o pasiune a adevărului care transformă discuţia într-o pledoarie ardentă, cu un subtext acuzator. Cerînd păstrarea fermă a valorilor folclorului naţional prin selecţionarea repertoriilor şi orientarea cu precădere spre bunurile clasice confirmate în timp şi spaţiu, Radu Niculescu făcea o implicită opoziţie la invazia de aşa-zis „folclor nou", nume sub care se ascundeau, spunea autorul studiului, „grele cantităţi de contrafaceri".

Ne găsim şi cu acest studiu din 1972, *Perspectiva autenticului. Consideraţii critice asupra cercetărilor de folclor*, pe două dintre laturile distinsei personalităţi a lui Radu Niculescu. Eruditul specialist cu propensie de gînditor desfăşura şi aci registrele orgii sale de cunoştinţe cu un pedalaj pe cît de exact, pe atît de expresiv şi de nuanţat folosit în demonstraţie. O dată mai mult, preocupările folcloristului şi-au dovedit fundamentele solide de teoria cunoaşterii şi logică, precum şi vastele conexiuni care le întregeau în estetică, istoria culturii şi axiologie, mărturisind o formaţie modernă şi o gîndire sincronic europeană.

Iar omul de cultură, pretutindeni prezent în operă ca o conştiinţă acută a unei nefericite vremi, se arăta dramatic însetat de un adevăr spre care tindea cu toată fiinţa lui de o probitate exemplară şi pe care nu-l putea spune decît învăluit în recomandările maximelor rigori ştiinţifice.

Cît a putut suferi Radu Niculescu, specialistul şi omul, mai mult ghicim decît ştim, din paginile pe care ni le-a lăsat. Nu prea multe, dar admirabile. Purtînd mărturie pentru o inteligenţă strălucită şi un mare caracter.

O VALOROASĂ CULEGERE DE FOLCLOR DIN 1865

GH. PAVELESCU

Dicționarul folcloriștilor, realizat de Iordan Datcu și S. C. Stroescu, înregistrează peste 450 de autori care au contribuit la culegerea și valorificarea patrimoniului nostru popular. Interesul pentru recuperarea și a altor folcloriști necunoscuți sau dați uitării va scoate la iveală și alte nume ale unor modești truditori în acest domeniu. Ne gîndim apoi și la o întreagă categorie de culegeri *inedite*, care au avut norocul să fie păstrate în colecții particulare pînă în zilele noastre. Valorificarea lor pe calea tiparului se impune cu necesitate, ca și scoaterea din anonimat a acelora care le-au alcătuit.

Un astfel de exemplu îl constituie manuscrisul *Cîntece și hore, culese din gura poporului român* de Zaharia Bena (1865), păstrat în familia Bena de-a lungul mai multor generații.

Prezentarea unei culegeri inedite dintr-o perioadă timpurie a folcloristicii noastre și dintr-o regiune — cea a Sebeșului — din care nu avem încă o culegere de folclor publicată ne impune obligația de a răspunde la următoarele întrebări:

1. Cine este autorul acestei culegeri?
2. În ce împrejurări a fost alcătuită?
3. Care este conținutul ei?
4. Ce valoare prezintă în cadrul folcloristicii românești?

1. Zaharia Bena, autorul colecției, era originar din Pianul de Jos, comună așezată la 10 km spre vest de Sebeș. El descindea dintr-o veche familie, care a dat, timp de două secole, numeroși slujitori ai școlii și bisericii. S-a născut în 1843, fiind primul din cei trei băieți ai învățătorului Avram Bena, care a trăit între anii 1818 și 1881. Terminînd școala primară în satul natal, Zaharia Bena studiază la gimnaziul german din Sebeș (1857—1861) și la liceul Brukenthal din Sibiu (1861—1865). A fost un elev sîrguincios, după cum dovedesc caietele de lucrări și o carte de premiu, păstrate încă în familie. Salariul de învățător al tatălui său fiind mic — avînd și alți doi copii la școală — Zaharia Bena cunoaște viața grea a școlarilor români din Transilvania, care trebuiau să plătească taxe mari la școlile confesionale germane și să-și aducă de acasă alimentele principale.

După terminarea liceului se înscrie la Academia Juridică din Sibiu. Se îmbolnăvește însă de T.B.C., după cum reiese dintr-o scrisoare din primăvara anului 1867, adresată fratelui său Ioan. Pe acesta îl roagă să-i trimită un căruțaș de la Pian, să-l ducă acasă, întrucît ajutorul medicului nu mai este necesar, ba chiar i-a recomandat o „cît mai grabnică schimbare a aerului" [1].

[1] Scrisoare din 24 martie 1867, adresată fratelui său Ioan Bena.

REF, tom 36, nr. 5—6, p. 253—258, București, 1991

În august al aceluiași an este din nou la Sibiu și, într-o scrisoare adresată părinților, cere să i se trimită „leguma și făina de grîu pentru împlinirea costului, la cunoscuta găzdoaie bătrînă". În același timp îl anunță pe fratele său că „nu se pot căpăta bani de la Sparcassa". A primit în schimb de la secretarul Mitropoliei 10 fl., cu care se va ajunge pînă către 5—10 septembrie. „De studii nu m-am apucat cu energia ce mi-o mijlocește sănătatea de care mă bucur" [2].

În toamna anului 1867 a primit, probabil, o bursă de la Societatea „Transilvania" din București, care ajuta pe studenții ardeleni. Cel puțin așa reiese din „adresa de recunoștință" trimisă acestei societăți, semnată de Zaharia Bena la 1 dec. 1867, a cărei copie ni s-a păstrat [3].

Deși într-o scrisoare din februarie 1868 nu face nici o aluzie la starea sănătății, boala totuși progresa, după cum reiese din scrisoarea adresată părinților în 19 martie 1868. Cu toate că descrie cu amănunte, uneori chiar cu umor, starea deplorabilă a sănătății, el speră totuși să se facă bine. „Cum zic, eu nu sînt almintrea bolnav, decît că o tuse blăstămată, pe lîngă cost bun și scump, casă caldă și toate comoditățile, mă fac fără pulpe și buci, așa încît într-o dimineață m-am speriat de picioarele mele oable ... Încolo se pare chiar că-mi merge bine și cînd voi vedea că nu mai am lipsă mare de doctor, atunci vă voi scrie eu, să veniți careva după mine" [4].

Într-adevăr, după două săptămîni va scrie părinților să-l ducă acasă, dar nu pentru că nu mai avea nevoie de doctor, ci își vedea moartea apropiindu-se. „Veniți ! ! ! că mor !" Sînt ultimele lui cuvinte scrise [5]. Și nu s-a înșelat. El moare după cîteva zile, la 9 aprilie 1868, în vîrstă de 25 de ani. Numărul din mai al revistei „Familia" anunță cititorilor săi, într-un „necrolog" laconic, moartea lui Zaharia Bena, „jurist de anul III la Academia din Sibiu", precizînd că națiunea noastră a pierdut în el „un june brav, cu talent și român zelos" [6].

Moartea timpurie l-a împiedicat să-și manifeste calitățile intelectuale, ce se întrezăresc totuși din ceea ce ne-a rămas de la el, în general corespondență, și în primul rînd din culegerea de folclor, rămasă, după moarte, în păstrarea fratelui său, Ioan A. Bena, pe atunci învățător, iar mai tîrziu preot în Pian. De la acesta a fost transmisă fiului său, Romul Bena — tot învățător — devenit personaj literar („vărul Romi") în opera lui Lucian Blaga *Hronicul și cîntecul vîrstelor*, acest admirabil „Dichtung und Wahrheit" al literaturii noastre [7].

Se pare că Ioan A. Bena s-a preocupat de tipărirea colecției, adresîndu-se în acest sens „Junimii" de la Iași sau direct lui Miron Pompiliu, ale cărui *Balade populare române* au fost publicate de „Junimea" în 1870. Aceasta reiese dintr-o scrisoare din 29 oct. 1869, a lui Miron Pompiliu

[2] Scrisoare din 12 august 1867, adresată părinților.

[3] „Transilvania", societate cultural-politică, întemeiată în 1867, la București, sub președinția lui Al. Papiu-Ilarian. A sprijinit pe studenții români din Transilvania și a avut un rol însemnat în susținerea luptei de eliberare națională a românilor transilvăneni. Cf. *Dicționar enciclopedic român*, vol. IV, 1966, p. 707.

[4] Scrisoare din 19 martie 1868, adresată părinților.

[5] Scrisoare din 2 aprilie 1868, adresată părinților.

[6] „Familia" 1868, p. 167. Inseratul este nesemnat, dar aparține probabil lui N. Densușianu, student tot în anul III al Academiei de Drept din Sibiu.

[7] Lucian Blaga, *Hronicul și cîntecul vîrstelor*, Ed. Tineretului, 1965, p. 208—221.

către I. A. Bena, prin care îl informează în ce condiții s-ar putea tipări colecția fratelui său de către „Junimea" [8].

Probabil că tot cu această ocazie s-a făcut și o copie a manuscrisului, ce se păstrează împreună cu originalul. Nu se cunosc însă motivele pentru care colecția n-a fost, totuși, trimisă lui Miron Pompiliu, căci acesta, dacă ar fi primit-o, chiar dacă n-ar fi reușit să o tipărească în întregime, ar fi reprodus-o măcar parțial în revista „Convorbiri literare" al căror redactor efectiv era, așa cum a procedat și cu culegerile sale sau cu cele ale lui Vasile Alecsandri, Grigore Alexandrescu, Mihail Canianu și alți culegători [9].

Ne miră însă faptul că nu s-au făcut, timp de un secol, și alte încercări pentru editarea acestei culegeri, întrucît Ioan A. Bena, fratele culegătorului, a manifestat și dînsul interes pentru folclor, după cum se poate vedea din lucrarea sa *Contribuții la monografia comunei Pianul de Jos* (1925), care cuprinde și un capitol de folclor [10]. Iar fiul acestuia, compozitorul înaintaș Augustin Bena, a fost de asemenea un mare admirator a folclorului nostru. El a făcut pentru prima dată la noi (1905) propuneri concrete de a se introduce procedee tehnice moderne în culegerea cîntecelor populare, în vederea înființării unei Arhive fonografice de folclor [11].

2. Dar să revenim la a doua întrebare pe care ne-o pune această colecție : ce l-a determinat pe Zaharia Bena să întreprindă culegerea de cîntece și hore, înainte de 1865, adică în timpul cît era elev al liceului german de la Sibiu ? Fără îndoială că factorul prim l-a constituit interesul general pentru patrimoniul popular, care a înmugurit în cercurile Școlii Ardelene și a fost continuat de urmași și în special de Barițiu prin foile și „Calendarele" sale de la Brașov.

Al doilea factor îl constituie influența directă a centrului cultural sibian, care începe să se afirme o dată cu apariția „Telegrafului român" (1853). Acest organ oficial al episcopiei ortodoxe a manifestat de la început simpatie și interes față de tot ce este popular. „Datinile și obiceiurile unui popor — scrie redactorul Florian Aaron, în primul număr al „Telegrafului" — sînt atmosfera ce el răsuflă în tot momentul, sînt o parte din carnea și sîngele lui, sînt, așa zicînd, chiar ființa lui" [12].

La fel se exprimă și Pavel Vasici, redactor al gazetei începînd cu nr. 9, făcînd elogiul obiceiurilor populare, al nedeilor și al dansurilor, precum și al poeziilor populare, pe care le consideră „tot atîtea mărgăritare pe veșmîntul istoriei populare". Ele trebuie păstrate cu sfințenie : „Cel ce se rușinează de acestea, se rușinează de părinții săi, care l-au născut și crescut între atîtea suferințe" [13].

[8] Scrisoarea lui Miron Pompiliu din 29 oct. 1869 către Ioan Bena.

[9] Despre activitatea de folclorist a lui Miron Pompiliu, vezi studiul introductiv al lui Vasile Netea la volumul Miron Pompiliu, *Literatură populară*, 1967.

[10] Cluj, Tip. Dacia, 1925, 113 p. Ultimul capitol al monografiei este intitulat *Obiceiuri superstiții, descîntece, versuri și jocuri de copii, o legendă* (p. 81—100).

[11] În acest scop, Augustin Bena, din însărcinarea „Societății pentru fond de teatru român din Transilvania", a studiat la Viena, Paris și Berlin stadiul de dezvoltare a înregistrărilor tehnice, făcînd în acest sens un raport cu propuneri, declarînd că „este gata oricînd la orice serviciu pentru înființarea unei astfel de arhive" („Familia", 1905, p. 163).

[12] „Telegraful român", 1853, nr. 1, p. 2.

[13] „Telegraful român", 1853, nr. 31, p. 122.

Elogiul poeziei populare îl întîlnim și într-un articol al lui Andrei Mureșanu intitulat *Românul și poezia lui*. Pătruns de îndemnurile și ideile lui G. Bariţiu, articolul se încheie cu un apel adresat tinerilor de a se ocupa în vacanţe cu strîngerea cîntecelor populare. Probabil că la acest îndemn, Ioan Popescu, pe atunci elev al liceului de stat din Sibiu, își va alcătui colecţia de cîntece populare din Transilvania, trimise lui Vasile Alecsandri, pe care acesta le va tipări în suplimentul revistei „România literară" în 1855 [14]. Începînd cu acest an, 1855, „Telegraful român" va publica și poezii populare, alese din colecţia lui I. C. Schuller, ale cărui lucrări despre folclorul românesc au fost sprijinite și recenzate de gazetă.

Din 1857 colaborează la „Telegraful român" și Atanasie Marienescu, care se adresează în mai multe articole publicului cititor, îndemnîndu-l să culeagă poeziile poporului din Transilvania. Iniţiativa lui Atanasie Marienescu — din „Telegraful român" — a fost recomandată cu multă căldură, într-o circulară din 1859, adresată preoţilor și învăţătorilor, de însuși Andrei Șaguna, care avea multă înţelegere pentru creaţia populară [15]. Este posibil, deci, ca Zaharia Bena să fi cunoscut încă din „familie", prin intermediul „Telegrafului", interesul pentru această creaţie [16].

Al treilea factor stimulent l-au constituit, desigur, preocupările cercetătorilor sași pentru folclorul românesc. Zaharia Bena le-a cunoscut încă din timpul studiilor la gimnaziul din Sebeș, al cărui director, Fr. W. Schuster, era un vechi și pasionat culegător de cîntece populare din jurul Sebeșului. El a publicat, în anuarul școlii din 1862, studiul *Despre cîntecul popular românesc*, la sfîrșitul căruia redă în traducere 78 de poezii populare românești. Desigur că unele dintre ele au fost culese și prin elevii români ai gimnaziului.

Aceasta o deducem din însemnările făcute cu creionul pe marginea manuscrisului Bena. Astfel, la textul nr. 18 este notat „tradusă de Schuster"; la textele 26, 110, 160 și 162 e notat numai „Schuster"; la textele 1, 2, 4, 13, 48 și 187 este transcrisă și traducerea germană. De altfel, și în terminologia și în clasificarea culegerilor făcute de Bena, precum și în transcrierea lor fonetică se remarcă influenţa lui Fr. W. Schuster.

Acest lucru ne îndreptăţește să credem că Zaharia Bena a început să culeagă cîntece populare din timpul studiilor la Sebeș. El a fost stimulat în această activitate de îndemnurile „Telegrafului român" și ale profesorului său, Fr. W. Schuster, precum și de bogăţia creaţiei folclorice din împrejurimile Sebeșului. Desigur, Zaharia Bena a continuat să culeagă folclor și în perioada studiilor la liceul „Brukenthal" din Sibiu, unde se mai păstra tradiţia acestei activităţi, inaugurată de I. C. Schuller. Și abia cu anul 1865 — data absolvirii liceului — Zaharia Bena își considera colecţia rotunjită.

El nu și-a întrerupt însă interesul pentru folclor nici ca student al Academiei de Drept. În vacanţele petrecute la ţară mai continuă să noteze creaţii populare. Ultimele texte, păstrate pe foile volante ale însemnărilor

[14] Cf. Gh. Pavelescu, *Un colaborator ardelean al lui Vasile Alecsandri : Ioan Popescu* în vol. *Studii și cercetări de folclor*, Ed. Minerva, 1971, p. 46—52.

[15] Cf. Ion Mărcuș, *Preocupările folclorice ale teologilor sibieni între 1871—1907*, în „Anuarul Arhivei de folclor", vol. VI, 1942, p. 106.

[16] Pentru interesul arătat folclorului de „Telegraful român" a se vedea studiile semnate de Gh. Pavelescu, Ilie Moise și Anca Goţia în vol. *Studii și comunicări*, Sibiu, 1980, p. 25—51.

directe, datează din vacanța de iarnă din 26 decembrie 1866. De altfel, este ultima vacanță pe care o petrece între ai săi, înainte de apariția bolii care-i va curma firul vieții.

3. În ceea ce privește structura, manuscrisul lui Zaharia Bena este alcătuit din file necusute, având formatul 21/17 cm, obținut prin îndoirea unei coli de hîrtie simplă, fără filigran. Foile îndoite sînt așezate una lîngă alta și paginate cu creionul. Textele sînt numerotate în cifre arabe cu cerneală. Materialul este grupat în patru secțiuni, fiecare avînd o numerotare separată, atît a paginilor, cît și a textelor.

Prima secțiune, notată cu litera „A", este intitulată *Romanțe și balade populare* și cuprinde 16 bucăți — majoritatea balade nuvelistice — în total 32 de pagini. A doua secțiune, notată cu litera „B", poartă titlul *Cîntece și chiuituri umoristice și satirice*, cuprinzînd 48 de bucăți, în total 23 de pagini. Grupa a treia, intitulată *Lirică*, este cea mai bogată, cuprinzînd 142 de pagini cu 189 de texte. Ultima parte a colecției se compune din cinci foi, cuprinzînd strigături și orații la nuntă. Ele au formatul 17,5/10,2 cm și par a fi detașate dintr-un carnet. Probabil sînt ciorne ale culegerilor, întrucît unele texte sînt tăiate cu linii diagonale sau verticale, indicînd transcrierea lor. Pe unele dintre aceste foi se află și data culegerii și semnătura lui Zaharia Bena. În continuare mai găsim patru file, format 21/17 cm, scrise numai pe o pagină, ultimele două cu creionul și, probabil, de o altă mînă. Aceste file cuprind o orație de nuntă, *Colacul*, un fragment de baladă, o doină și o strigătură. În total deci colecția cuprinde 211 pagini, cu 274 de texte.

O lipsă a colecției Bena este neindicarea localității din care au fost culese materialele. O singură dată, la orația *Colacul*, precizează „după Georgiu Savu Bena", care nu poate fi decît din Pian. Desigur că cele mai multe culegeri sînt din comuna natală, după cum putem deduce și din ciornele păstrate, care poartă data de 26 decembrie 1866, cînd nu putea fi decît acasă.

Cuvintele specifice graiului local *(ciuf, arine, privariu, goz, chindeu, a zoli)*, toponimicul *Cuger* și alte elemente de text dovedesc același lucru. E posibil însă să fi culese și din alte sate din jurul Sebeșului și poate chiar al Sibiului, dacă luăm în considerare unele toponimice întîlnite în texte : *Sibiu, Alămor, Hondor* etc., deși poate fi vorba și de circulația textelor. Pentru a lămuri toate acestea, este necesar un studiu mai amănunțit al colecției.

4. În ceea ce privește valoarea folcloristică a colecției, aceasta rezultă atît din analiza sumară a conținutului, cît și din locul pe care îl ocupă în ordinea cronologică a colecțiilor de acest fel. Realizată între anii 1860 și 1865, colecția Bena este contemporană cu cea alcătuită la Blaj, după 1863, de către Ion Micu Moldovanu — prin elevii săi —, publicată mai tîrziu de Jarník—Bîrseanu, și precede, cu cîțiva ani, începuturile folcloristice ale lui Miron Pompiliu și Mihai Eminescu. Singurele colecții tipărite, de proporții remarcabile, care ar fi putut servi eventual de îndemn lui Bena, au fost, în domeniul poeziei epice, *Baladele* lui Vasile Alecsandri (1852—1853) și cele ale lui Atanasie Marienescu (1859). În ceea ce privește poezia lirică, putem aminti doar cîntecele din Transilvania publicate de Vasile Alecsandri în suplimentul „României literare" (1855) sau de I. C. Schuller (1859) și de Fr. W. Schuster (1862), ca anexe la studiile lor. Dar în timp

ce Vasile Alecsandri publică doar 56 de bucăți, iar Schuster 78, colecția Bena posedă peste 250 de bucăți lirice. Prin numărul mare al creațiilor lirice, această colecție prezintă o importanță deosebită pentru studierea evoluției și circulației unor motive din folclorul românesc.

Dar și în privința baladelor, reduse ca număr, Bena are meritul de a fi cules primele texte ale unor teme specific ardelene : *Văleanu*, *În temniță la Băiță*, *Sora care-și otrăvește fratele*, *Strigă Petru dintre lunci*, *La poartă la Țarigrad*, *Marcu Viteazul* sau variante noi ale unor balade culese de Vasile Alecsandri și Atanasie Marienescu. Importante sînt și orațiile de nuntă *Colacul* și *Goghio*, culese pentru prima dată din folclorul românesc.

Dar importanța cea mai mare o prezintă această colecție pentru cercetătorii folclorului din zona Sebeșului, oferindu-le un bogat material de comparație pentru studiul istoric al creației populare. Pentru toate aceste motive — la care am putea adăuga și interesul ce-l prezintă pentru etnografi și dialectologi, colecția de folclor *Cîntece și hore culese din gura poporului român* — alcătuită acum mai bine de un secol — de Zaharia Bena, merită să fie tipărită într-o ediție critică, pentru a pune la dispoziția tuturor celor interesați această comoară din neprețuitul tezaur al patrimoniului nostru popular.

ANDREI BÎRSEANU—CORESPONDENȚĂ INEDITĂ CĂTRE SIMION MEHEDINȚI

ION I. DRĂGOESCU

Grupajul de scrisori semnate de Andrei Bîrseanu se adresează directorului „Convorbirilor literare" și sînt, din cîte cunoaștem, inedite.

Prin problematica pusă în discuție ele capătă valențe multiple : 1) completează biobibliografia semnatarului ; 2) aduc noi date despre I. Slavici, G. Coșbuc, O. Goga, Enea Hodoș, G. Barițiu etc. ; 3) înscriu noi pagini în istoria culturii tradiționale românești ; 4) ne introduc în atmosfera științifică de la „Convorbiri literare" și 5) demonstrează o atitudine critică față de opresiunea exercitată de autoritățile maghiare ale vremii împotriva populației românești din Transilvania.

Toate acestea se constituie, credem, în suficiente motive care să justifice publicarea integrală a manuscriselor.

Documentul nr. 1

Arhivele Statului București, fond Simion Mehedinți, dos. nr. 7, filele 2 — 5

Brașov 1 oct. v. 1907

Mult stimate d-le Mehedinți,

Am întîrziat neobicinuit de mult cu răspunsul la scrisoarea d-voastră de la începutul lui sept. și aceasta nu atît din pricina diferitelor ocupații ce m-au grămădit în timpul din urmă, cît mai mult din motivul că nu știam ce să vă răspund. Deoparte n-aș fi voit să dau un răspuns negativ unei persoane pe care o prețuiesc așa de mult și într-o chestiune ce o țin de mare însemnătate tocmai în împrejurările actuale ; de altă parte însă nu-mi puteam da seama deplin dacă sînt în stare a corespunde așteptărilor d-voastre sau nu ? — A trebuit să mă supun la un întreg examen care a durat poate mai mult de cum trebuia, și trebuie să constat, cu părere de rău, că acest examen a ieșit în defavorul meu.

Ca cineva să poată judeca cu destulă competență vederile religioase ale unui popor trebuie să cunoască în toate amănuntele viața sufletească a acelui popor, să o fi asemănat cu viața psihică a altor popoare și să aibă puterea de abstracție necesară spre a putea deosebi ceea ce este original de lucrurile străine, superstiția de credința religioasă, ce e folositor și vrednic de păstrat de cele stricăcioase și vrednice de combătut și de depărtat. Pentru o asemenea lucrare nu e de ajuns un simplu folklorist, ci trebuie un om care să fi pătruns adînc în sufletul poporului, un sociolog și în același timp un om înzestrat cu cunoștințe solide teologice și filozofice.

Eu însă nu îndeplinesc aceste condițiuni, silit fiind să mă ocup cu lucruri diferite, nu m-am putut specializa în nici o ramură, nici chiar în aceea față de care în tinerețe mă simțeam mai mult atras. Și astfel ar fi din partea mea o încercare prea cutezată a voi să tratez în mijlocul unei

societăți așa de alese a temei așa de complicată și așa de puțin studiată la noi pînă acum.

Cutezanța mea ar fi cu atît mai mult de condamnat cu cît avem cîteva persoane care au aprofundat cu mult mai mult decît mine această materie și care au dat și pînă acum dovadă că sînt în stare a înțelege viața sufletească a poporului nostru și îndeosebi sentimentele lui religioase.

Între aceștia, după a mea părere, locul prim se cuvine d-lui Slavici, care chiar în ultimul său articol publicat în „Convorbiri" dovedește că se ocupă serios cu viața religioasă a poporului nostru. Mai departe ar fi poetul G. Coșbuc, care încă a dovedit atît în lucrările sale poetice, cît și în descrierea mai multor obiceiuri și în interpretarea unor proverbe și credințe poporale că este un bun observator și în același timp un pricepător ager al sufletului poporului. Același lucru se poate susținea despre Oct. Goga, care chiar acum începe sub titula *Vrem calea adevărului* în foaia poporală „Țara noastră" nr. 40 o serie de articoli, în care pare a se ocupa special cu credințele religioase și cu superstițiile poporului nostru.

Dintre folkloriștii noștri de aici cel mai de seamă este în tot cazul dl. Enea Hodoș, care încă cred că ar putea răspunde la apelul cu mai multă competență decît mine.

La una din aceste persoane deci, sau la alta pe care o veți ținea de mai bine pregătită, vă rog, așadară, să binevoiți a vă îndrepta pentru conferințele proiectate. Eu unul bucuros vă voi da mînă de ajutor la lucruri mai mici la care mă pricep.

Nu-mi luați în nume de rău acest răspuns al meu, singurul pe care-l pot da după o chibzuință destul de îndelungată, și mai vîrtos vă rog să mă iertați că am întîrziat așa de mult cu trimiterea lui.

Al d-niei voastre devotat

A. Bîrseanu

P.S.

Între profesorii de teologie din Sibiu este și dl. dr. N. Bălan, școlar distins al regretatului Găină, un tînăr cu cunoștințe foarte frumoase și un cap deosebit de limpede, după cum m-am convins dintr-o disertație *(Cultura și religiunea)*, ce a ținut-o la Adunarea din Bistrița. Dînsul încă poate fi în stare a tracta tema ce vă interesează. — Dacă m-ați autoriza, m-aș face bucuros mijlocitor între d-voastră și dînsul.

Același

Documentul nr. 2

Arhivele Statului București, fond Simion Mehedinți, dos. nr. 7, fila 1

Brașov, 4 dec. V. 1907

Mult stimate d-le Mehedinți,

Voi încerca să scriu o scurtă dare de seamă asupra mișcării literare la noi, cei închiși între culorile roșu — alb — verde, în cursul anului ce este aproape a se încheia.

Încercarea o voi putea face însă numai în sărbătorile Crăciunului, cînd voi dispune de mai mult timp liber și cînd cred că mă voi putea repezi pînă la Sibiu, unde voi putea culege informațiile de lipsă cu mai multă înlesnire și într-un mod mai complet ca aici.

Pînă atunci te rog să binevoiești a primi salutările mele cordiale și a le împărtăși și celorlalți cunoscuți ai mei din jurul vechilor, dar nu învechitelor „Convorbiri".

Felicitările mele sincere pentru frumosul număr din urmă închinat amintirii nemuritorului Odobescu; îndeosebi pentru excelentul d-tale articol în care se scot așa de bine la iveală calitățile marelui învățat și artist.

Cu deosebită stimă,

A. Bîrseanu

Documentul nr. 3

Arhivele Statului București, fond Simion Mehedinți, dos. nr. 7, filele 6—7

Brașov, 28.XII.1908

Mult stimate d-le Mehedinți,

Sîntem la încheierea anului și încă tot nu mi-am putut îndeplini promisiunea dată astă primăvară. Împrejurările au adus cu sine că n-am putut avea o săptămînă, două libere, ca să mă pot ocupa cu tot dinadinsul de subiectul pus în vedere, care merită un studiu întreg și nu numai două, trei pagini ocazionale.

Cred însă că în viitor voi fi mai norocos și voi afla răgazul de lipsă, ca să mă achit față de memoria lui G. Bariț.

Ca să dau însă o dovadă că nu mi-am uitat datoria ce o am față de „Convorbirile literare" și de harnicul ei redactor am crezut că nu voi face rău dacă voi trimite de această dată o altă lucrare a mea despre un contemporan și prieten bun al lui Bariț, anume despre fericitul episcop al Caransebeșului, Ioan Popescu, cumnatul lui Ioan Maiorescu și unchiul de pe mamă al d-ui T. Maiorescu, unul din cei mai vrednici bărbați ai noștri din generația de la 1848, întemeietorul intelectual al școalelor noastre din Brașov și colaboratorul lui Șaguna la afacerile bisericești și politice.

Nu este un articol științific acela pe care-l trimit, ci e un discurs ocazional, ținut — ieri a fost o săptămînă — la festivitatea școlară organizată cu prilejul împlinirii a 100 de ani de la moartea nefericitului episcop.

Nu știu dacă publicarea unui asemenea discurs, ținut în formă populară în vederea publicului ce-l aveam înaintea mea, intră în tradițiunile „Convorbirilor", atîta însă mă simt îndreptățit a afirma, că am căutat să desfășor într-însul o pagină frumoasă din trecutul nostru, o pagină care cred că ar putea interesa și un cerc mai larg decît cel din localitate.

Întrucît am izbutit sau nu, în realizarea intențiunei mele, vei putea prețui d-ta cu mult mai bine decît mine.

La cazul că vorbirea mea s-ar afla admisibilă pentru „Convorbiri", aș putea pune la dispoziție și portretul lui Popasu, sau ca episcop sau de cînd era protopop la Brașov, cum s-a publicat în n-rul jubiliar al „Gazetei". La caz contrar m-aș ruga ca manuscrisul să mi se trimită cît mai curînd înapoi, căci mi s-a cerut din alte părți. Se înțelege de sine că cheltuiala de *porto* o voi întoarce cu mulțămită.

Dorindu-vă un An Nou fericit și perseverență la munca condusă cu atîta pricepere și devotament,

Vă salut
Cu deosebită stimă,
A. Bîrseanu
Brașov, Tîrgul Cailor 12

Documentul Nr. 4

Arhivele Statului București, fond Simion Mehedinți, dos. nr. 7, fila 8

Brașov, 3. II.1909

Mult stimate d-le Mehedinți,

De cum se va face loc în n-rul 2 al „Conv." discursului meu despre Popasu, m-aș ruga dacă se poate să mi se trimită ultima corectură, ca să văd cu deosebire unele citate, care aș dori să se tipărească corect. Revizia o voi face repede, așa încît cred că nu voi pricinui nici o întîrziere.

Felicitările mele la frumosul număr pe ianuarie și îndeosebi la articolul d-tale geografic aplicat la Unire, împreună cu călduroasele mele salutări.

A. Bîrseanu
Brașov, Tîrgul Cailor 12

Documentul nr. 5

Arhivele Statului București, fond Simion Mehedinți, dos. nr. 7, fila 9

Brașov 25 ian. 1910

Mult stimate d-le Mehedinți,

M-am trezit cam tîrziu cu contribuția mea pentru n-rul festiv închinat d-lui Maiorescu. Aveam de gînd să scriu un articol mai mare, dar apoi m-au năpădit alte lucrări și nu l-am putut urma cum aș fi voit.

Astfel am fost silit să mă mărginesc la alăturata notă, care nu știu dacă mai poate avea loc în publicație — fie și chiar la ușă.

La tot cazul mi-ar părea foarte bine dacă i s-ar putea face loc.

Cheltuielile tiparului, se înțelege, le voi purta cu mulțămită.

Primește, mult stimate d-le Mehedinți, salutările mele cele mai respectoase.

Cu deosebită stimă,
A. Bîrseanu

SENTIMENTUL CONTINUITĂŢII ÎN CULTURA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

STANCA CIOBANU

Vorbim de obicei despre continuitate şi permanenţă în sensul dovedirii documentare a acestui adevăr, în sensul descifrării de informaţie care reverberează din devenirea istorică în creaţia folclorică, vorbim de continuitate şi folclor apropiind cele două concepte în ce au ele comun, în interacţiunea lor — folclorul ca expresie a continuităţii istorice şi etnice, continuitatea dovedită şi de creaţia spirituală tradiţională. Credem că putem încerca să vorbim despre continuitate şi folclor şi în alt sens, nu numai prin cuplarea lor condiţionată obiectiv, ci şi de partea intimă, subiectivă a continuităţii, conţinută de tradiţia folclorică. Cu alte cuvinte, de sentimentul continuităţii, de nevoia de constant şi continuu în folclor. Individul colectivităţii de tip tradiţional trăia în continuitate, nu avea de rezolvat discontinuitatea. Din ansamblul formelor şi manifestărilor folclorice răzbate ideea continuităţii — însăşi viaţa nu e concepută cu început şi sfîrşit în linie dreaptă, flancată de două extreme, ci de un continuum marcat în evenimente şi perioade. Fără a intra într-o expunere amănunţită a datelor care dovedesc acest caracter al spiritualităţii noastre tradiţionale, vom spicui cîteva aspecte din considerarea cărora reiese sentimentul continuităţii.

O serie de practici ceremoniale considerate ca marcînd o încheiere de activitate şi, implicit, de perioadă calendaristică, au conţinută în ele şi marca de început, deci de negare a sfîrşitului imediat prin afirmarea concomitentă a deschiderii următoare. Obiceiurile de iarnă, care au loc la încheierea unui ciclu de activitate — comentat în textul amplu al urării de Plugușor — conţin în germene un ceremonial de început, şi anume acela al primei brazde[1]. Obiceiurile de încheiere a recoltatului sînt un prilej cu care cununa de seceriș nu oferă doar imaginea încununării finale ca însemn al mireselor grîului. Ele impun, în acelaşi timp, luarea în atenţie a deschiderii ce urmează. O exprimă acţiunea propriu-zisă : „ . . . gospodarul împletea totuşi la sfîrşitul seceratului spicele . . . şi le aducea acasă păstrîndu-le pînă la recolta viitoare" [2] sau „În unele locuri se lăsau întotdeauna neculese cîteva spice pentru a nu se lua holdei întreaga putere roditoare" [3], deci asigurarea atît în preajma casei gospodarului cît şi la holdă a continuităţii. Lucrul este exprimat şi de textul cîntecului însoţitor : „De unde cununa vine/ Rămîne ţarina plină,/ De unde cununa pleacă, / Rămîne ţarina-ntreagă" [4]. Contrastul este aparent : „de unde cununa vine", prin urmare de unde s-a secerat, „rămîne ţarina plină", pentru că „plină" şi „întreagă" se referă la viitoarea recoltă, e o urare implicată ; acţiunile cununei — „vine", „pleacă" — înseamnă încheierea reală, iar atributele ţarinei — „plină", „întreagă" — înseamnă continuitatea numită. Cununa — emblemă a încheierii — conţine în ea şi germenele viitor al cîmpului — sămînţa. Practica ceremonială a reţinut sub imboldul însemnului continuităţii şi elementele cu valoare certă de început : „Acest obicei a fost poate la început o practică empirică de selecţionare a semînţelor. Mai tîrziu grîul din cunună a avut menirea să fertilizeze magic recolta viitoare. Ele se treierau aparte, se băteau cu îmblăciul şi se amestecau în sămînţa anului viitor punîndu-se în fiecare sac de sămînţă cîte un pumn de grîu din cunună" [5]. De altfel, însuşi

[1] Mihai Pop, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Bucureşti, Consiliul Culturii şi Educaţiei Socialiste, Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, 1976, p. 78.

[2] *Ibidem*, p. 112. Şi în alte obiceiuri se remarcă intenţia continuităţii, prin păstrarea unui obiect care şi-a împlinit rostul în momentul încheiat : „Se opreşte în ziua de Paşti un ou roşu, se acopere cu o făşie de ceară pe la mijloc, ca să se poată lega, şi apoi se atîrnă în cui, în casă, şi la un an, la celălt Paşti, se sparge" (Tudor Pamfile, *Duşmani şi prieteni ai omului*, Bucureşti, Academia Română, Din viaţa poporului român. Culegeri şi studii, XXIX, 1916, p. 71).

[3] Mihai Pop, *op. cit.*, p. 114.

[4] *Ibidem*, p. 118.

[5] *Ibidem*, p. 114.

repertoriul de formule protocolare numește reluarea acțiunii : ,,Să trăiești și să ne mai chemi" și ,,Să trăiești și să vii și la anul" [6].

O serie de obiceiuri apelează la elemente naturale al căror însemn vital de continuitate este rodirea — fie că e o rodire metaforică, avînd referent în ființa omenească implicată ritualului, fie că e o rodire reală. Oricum, proba înmuguririi înseamnă că ce este constatat și rezolvat în prezent se realizează deplin în continuare. Floarea — metaforă a tinerei de vîrstă premaritală sau implicată ritualului marital — este totdeauna în textul comentator al practicii asociată dorinței rodiri. Astfel, tinerele fete, atunci cînd fac obiectul udării în obiceiurile de primăvară, cu rost de urare, sînt identificate în text ca flori și tot textul care numește udarea exprimă rostul acțiunii : ,,Am auzit că aveți o floare frumoasă / Și-am venit s-o ud să nu se veștejească" [7]. Plenar se dezvoltă imaginea florii înflorite și nerodite, deci care riscă discontinuitatea, în oratia de nuntă. Tocmai evitarea riscului și asigurarea continuității este motivația acțiunii așa cum o numesc textele : ,, ... a zărit o floare / Ca o stea strălucitoare, / Care de crescut tot crește, / De-nflorit tot înflorește, / Iar de rodit nu rodește, / Căci pămîntul nu-i prieste. / De aceea, împăratul / Făcu întru sine sfatul : / Că p-acea frumoasă floare / Și dulce mirositoare, / S-o ia ca să strălucească / La curtea împărătească, / Unde locul să-i priască, / Să crească, / Să înflorească, / Odrasle să odrăslească, / Să-și dea rodul la iveală" [8]. Corespondentul masculin al fetei, deci al florii, în obiceiurile de trecere, este bradul, care este ,,un simbol de tinerețe și fertilitate și, ca atare, trebuie așezat la loc de cinste" [9]. Rodirea este în textul comentator înlocuită de astă dată cu neofilirea, deci altă posibilitate de permanență : ,, ... Ca să-l înălțați / Și să-l împlintați / Sus pe vîrf de munte / Unde-s fete multe, / Ca ele să-l stropească / Să nu se-ofilească ... " [10]. Un alt însemn — și nu singurul — din lumea vegetală de care se atașează rodirea ca expresie a continuității rituale este creanga de măr, a cărei înmugurire la un moment marcat ceremonial este și un semn benefic augural : ,, ... pun la sf. Andrei o crănguță de măr în apă, într-un loc unde nu-i nici prea cald și nici prea frig. Dacă crănguța înmugurește și înflorește, cel ce-a pus-o este om norocos" [11]. Semnul este cu atît mai evident valoric dacă ținem seama că aceeași crenguță este urmărită în procesul înmuguririi în perioada de iarnă, deci de stagnare a evoluției de viață a naturii. În reducția dimensiunii pînă la crenguța de măr, continuitatea rodirii este asigurată, iar reușita, proba acestui demers izbutit, deci continuitatea confirmată, este valorificată în urarea de an nou : ,,Copiii taie vergelele din pomii roditori ... le pun într-n borcan de apă ... ca să înmugurească și să înflorească pînă la Sf. Vasile, cînd cu ele, ca sorcove, își vor sorcovi părinții și neamurile" [12].

Metamorfoza este o altă expresie a legăturii între ființe omenești și celelalte elemente ale lumii vii, legătură care este o soluție în rezolvarea unui sfîrșit care se cere negat, evitat prin continuitate. Sfîrșitul este în acest fel un început mitic. În basm, din minuscul natural ia naștere ființa omenească investită cu calități de excepție, pentru ca în finalul unor cîntece rituale, din ființa omenească să apară — în sensul asigurării continuității vitale — elemente ale regnului vegetal : ,,Din ochii cei albăstrei, / Cum or crești stînjinei ! / Din sprînceni ca corbu, / Vădu ci crești bozu. / Și din părul castaniu / Cînd s-ar faci-on liliac ... " [13] sau ,,Dragii mei de ochișori / Creste-or mîndri pomișori" [14]. Atunci cînd sfîrșitul este urmarea unei încălcări rituale, deci a unei abateri de la regula comportamentală a inițiatului, metamorfoza care deschide poarta lumii mitice este soluția continuității. Colinda feciorilor preschimbați în cerbi ,,vorbește ... despre lumea unor credințe potrivit cărora vînătorii, dacă trec peste pragul tainelor pădurii, intră în mit, se prefac în cerbi" [15]. Dacă protagoniștii, prin nerespectarea normei, contravin continuumului fericit, fiind victimele unor intervenții dușmănoase, metamorfoza este expresia continui-

[6] *Ibidem.*

[7] AICED, inf. 17150, 1948, Cugir — Hunedoara.

[8] G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, Editura Minerva, 1982, p. 197.

[9] Mihai Pop, *op. cit.*, p. 142—143.

[10] *Ibidem.*

[11] Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 72.

[12] Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă și Postul Crăciunului*, București, Academia Română, Din viața poporului român. Culegeri și studii, XIX, 1914, p. 147.

[13] Alexandru Vasiliu, *Cîntece, urături și bocete ale poporului*, București, Academia Română, Din viața poporului român. Culegeri și studii, IV, 1909, p. 190.

[14] Mihai Pop, *op. cit.*, p. 171.

[15] Textul de referință este : ,,Cel unchieș bătrîn, / El că ș-o d-avut / Nouă fiușori. / El nu i-o-nvățat / Nice văcărași, / Făr' el i-o-nvățat / Munții la vînat. / Punte și-au aflat / Urmă de cerb mare, / Atît a urmărit / Pîn' s-au rătăcit / Și s-au netinat / Nouă cerbi de munte ..." (Mihai Pop, *op. cit.*, p. 60—61).

tății lor de viață, dar și de trăire a sentimentului care i-a unit în existența reală : „Fă-te, mîndruț, ce te-i fa, / Fă-te, mîndruț, floare-albastră, / În grădină la fereastră : / Că și eu, mîndruț, m-oi face / Un firuț de rugușt sfînt, / M-oi întinde pe pămînt. / Fă-te, mîndruț, ce te-i fa, / Fă-te, mîndruț, floare-albastră, / Tot în pahar, în fereastă ; / Că și eu, mîndruț, m-oi face, / Rosmarin verde-nflorit, / Lîngă tine răsărit, / Să vadă că ne-am iubit" [16]. Se evită discontinuitatea pînă și în credințele despre unele prezențe alternante cu absențe în decursul vremii. Astfel, se crede că după Sînziene cucul își încetează cîntul, ceea ce ar fi un semn al plecării lui. Nu pare a corespunde simțămîntului adînc al continuității această credință și atunci aceeași mentalitate guvernatoare aduce corectivul prin altă credință, și anume : „Poporul crede însă că după Sînziene cucul nu pleacă în țările mai călduroase, ci rămîne la noi, prefăcîndu-se în uliu. Sub acest chip petrece dînsul iarna și așteaptă Blagoviștenile, cînd se face iarăși cuc și începe a cînta" [17]. De altfel, un text de cîntec liric atestă această credință : „ ... cucul merse și cînta, / Nevasta-afară ieșea / Și pe cuc mi-l hîcîi / Și din gură că-i vorbi : / Du-te, uliule, la dracu, / Nu-mi mai sparge mie capu . . . " [18].

Continuitatea este numită într-o varietate de mărci în ceremonialul care însoțește rezolvarea evenimentului care ar părea cu adevărat un sfîrșit definitiv. Tocmai contrazicerea acestei păreri face ca încheierea reală, transfigurată în deschidere mitică, să fie expresia însăși a continuumului. În recuzita obiectelor ceremoniale sînt asigurate lăcașuri care străpung despărțirea definitivă. Fereastra „căsuței" de veșnicie face posibilă comunicarea cu cei de acasă, din casa vremelnică : „Fă-ți căsuța mai în față . . . / Și să lasați vo feristi, / Doarî m-or vide di-acasî" [19]. Aceeași căsuță pare că protejează de soare, apă și aer — în fapt elementele vitale sînt refuzate celui ce este închis între pereții ei. Dar izvoarele de viață asigurate înseamnă continuitate și ea este înlesnită de „răsuflători", „ferești" : „La căsuța ta cea nouă / Nu te ninge, nu te plouă, / Nu te-atinge pic de rouă. / Nice vîntu nu te bate, / Nici soare nu te arde. / ... te roagă de săpători / Să lase răsuflători, / Să lase patru ferești : / Pe una să vie luna, / Și pe una soarele, / Și pe una jalele, / Și pe una să mai vie / Cîte-o zi de liturghie ... " [20]. De altfel, cîntecul ritual al înfruntării acestor elemente ale vieții prin dialogul „surorilor" (deci partea feminină activă în ritualurile de ființă—nefințâ, viață—moarte) decodează rostul lor pentru explozia trăirii ; aceeași idee a continuității de viață este regăsibilă și în *Dealul Mohului* : „Cine se umbrea / Și se sfătuia / Sora soarelui / Și cu a boarelui / Ele se umbrea / Și se sfătuia / Care e mai mare. / Sora soarelui, / Ea așa zicea, / Că ea e mai mare, / Că-i frate-său soare, / Și de cînd răsare, / Pînă cînd sfințește / Lumea o-ncălzește. / Că de n-ar sori, / Lumea n-ar mai fi. / Sora vîntului, / Ea așa zicea, / Că ea e mai mare / Că-i frate-său boare, / Că de n-ar bori / Oamenii-ar muri" [21].

Întregul parcurs al celui ce devine component al lumii mitice, al călătorului [22], deci nu obiect al evenimentului real, ci subiect al mișcării mitice, înseamnă credința în prelungire și continuitate. Drumul — spațiul nu static, ci destinat mișcării — poate fi bun sau rău. Opoziția bun/rău e aici deschidere sau închidere a acestei continuități, prin expresia integrării la neam, deci a continuității de neam, sau prin riscul neîmplinirii ei : „Sî iei sama tari bini, / Sî nu ti duci pi cararia cei cu spini, / Cî-i gasî numa straini : / Sî ti duci pi cei cu floriceli, / Cî-i da pistă nemureli, / C-acolo s-o dus tăti eli" [23]. La locul integrării, dobîndit prin alegerea direcției corect indicate, se asigură „traiul", deci continuitatea vieții, cu joc, dar și cu dor. Jocul poate fi afirmarea continuității optimiste, cu legături, și ele asigurate, cu lumea de unde pleacă — dorul. Deci nu regăsirea traiului mitic e unica expresie a continuității, ci și relația cu ceea ce a lăsat e chezășie a ei : „ ... acolo-i de trai / În dealu cu jocu / C-acolo ți-e locu. / În cîmpu cu bujoru / C-acolo

[16] Tit Bud, *Poezii populare din Maramureș*, București, Academia Română, Din viața poporului român. Culegeri și studii, III, 1908, p. 29. Despre acest motiv : „imaginea plantelor îmbrățișate pe mormintele a doi îndrăgostiți nu ține numai să preamărească dragostea. Ea exprimă, de fapt, o idee străveche, după care îmbrățișarea acestor plante ar constitui o nuntă de natură magică" (Adrian Fochi, *Valori ale culturii populare românești*, București, Editura Minerva, vol. II, 1988, p. 11).

[17] Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*, București, Academia Română, Din viața poporului român. Culegeri și studii, XI, 1910, p. 112.

[18] *Ibidem*, p. 112.

[19] Alexandru Vasiliu, *op. cit.*, p. 195.

[20] Mihai Pop, *op. cit.*, p. 171.

[21] *Ibidem*, p. 116.

[22] „ ... am auzit / Că ești călător, / Cu roua-n picioare / Cu ceața-n spinare / Pe calea cea lungă, / Lungă fără umbră" (Mihai Pop, *op. cit.*, p. 168).

[23] Alexandru Vasiliu, *op. cit.*, p. 193.

ți-e doru"[24] (legătură similară în cîntecele de nuntă și cu aceeași valoare a continuității: „Bate vîntu de prin munți, / Adă-mi dor de la părinți. / Bate vîntu de prin flori, / Adă-mi dor de la surori. / Bate vîntu de prin brazi, / Și-mi adă dor de la frați" [25].

Literatura populară pledează cu prisosință în favoarea afirmării sentimentului de continuitate. În cele două creații majore ale spiritualității populare, *Mioriția* și *Meșterul Manole*, moartea e sublimă pentru că ea nu înseamnă decît permanența vieții :„ ... prezența morții nu este, aici, negativă. Moartea din „Mioriția" este o calmă reîntoarcere «lîngă ai săi». Moartea din „Meșterul Manole" este creatoare, ca orice moarte rituală" [26].

În cîntecul liric de dragoste, motivul deja pomenit al îmbrățișării postume a plantelor, care din coborîrea în pămînt se înalță înspre viață, este o expresie a vieții ce trebuie continuată, chiar dacă în forme noi, metamorfozate : Din mormîntu de la fată / O crescut o rujă creață, / Din mormînt de la fecior / O crescut un rugușor. / Rugușoru tăt s-o-ntins / Pînă ruja o cuprins / Tăți oamenii s-o mirat / C-o fost dragi, nu s-o lăsat" [27].

În basme, eroul a cărui existență e numită, nu se naște și nu moare, are o apariție miraculoasă, ia ființă din ființă naturală, dar nu umană, sau doar prin mijlocirea inactivă a umanului, iar moartea lui e temporară, ca probă a reînvierii. De altfel, e probabil ca între această probă a morții și reînvierii din basm și unele practici din obiceiurile de după naștere să fie legături intime. Eroul de basm trece proba, ceea ce-i dă o chezășie a calităților de excepție și proteguitoare față de alte primejdii, iar copilului vulnerabil i se corectează vulnerabilitatea : „să i se schimbe numele ... Schimbarea numelui se făcea printr-un rit care implica ... ideea morții și a renașterii" [28] (deci o remediere tot în sens benefic continuator, atunci cînd continuitatea inițială [29] e în pericol). Nici haloul eroului, norocul lui, imaginat ca personaj cu existență paralelă celui de care e atașat, nu are o moarte definitivă : „Ascultă ce-ți spun. Norocul tău n-a murit de tot : e îngropat chiar sub bordeiul în care stai. Du-te și sapă acolo, că ai să găsești trei căzi de bani. Atunci Norocul tău are să învie" [30]. De altfel, la trezire, Norocul rostește replica aidoma celei a eroului în situație similară : „Greu somn am dormit".

Cuplul marital, care poate și trebuie să asigure continuitatea, este de cele mai multe ori învești mîntat în haine de podoabă excepțională, cu rang înalt în ierarhia alegoriei sau a basmului, care face distincția față de cotidian. Dar dacă în alegoria orației de nuntă perechea împărat—împărăteasă este tînără, în basm ea e la vîrsta senectuții. Referentul real al alegoriei din orație e cuplul tînăr, care înseamnă încredere în continuitate, în basm continuitatea e riscată (potrivit modelului secvențional cu o lipsă inițială — lipsa continuității), căci cuplul trăiește drama discontinuului și tocmai de aceea basmul oferă remediul.

Nu am făcut decît să sugerăm ideea că în intimitatea faptelor de folclor există continuitatea, că ea poate fi căutată în folclorul însuși și nu doar în relația lui cu alte realități, istorice, lingvistice, sociologice etc., iar faptul că ea face parte din ființa creatorului și a purtătorului de cultură populară înseamnă și aceasta un argument de statornicie, de permanență — căci numai un popor legat dintotdeauna și pentru totdeauna de locul și timpul vetrei sale va gîndi în spirala continuității neîntrerupte.

[24] Mihai Pop, *op. cit.*, p. 169.

[25] *Ibidem*, p. 146.

[26] Mircea Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, București, Editura Publicom, f.a., p. 131.

[27] *Folclor din Transilvania*, vol. III, București, Editura Minerva, 1967, p. 119.

[28] Mihai Pop, *op. cit.*, p. 132.

[29] „Trebuie menționat că de obicei se dădeau copiilor numele părinților sau al bunicilor, în unele locuri al nașilor" (Mihai Pop, *op. cit.*, p. 131).

[30] Tudor Pamfile, *Dușmani și prieteni ai omului* ..., p. 58—59.

O SECVENȚĂ-SIMBOL DIN RITUALUL FUNEBRU ÎN SATELE DE PE BURDEA

IULIAN CHIVU

Depășind dificultățile teoretice și practice ridicate de individualizarea unei zone etnografice (perimetru cu o puternică personalitate etnofolclorică delimitat de interferențe, asimilări și penetrări), se poate aprecia că *subzona Burdea* din *zona etnografică Teleorman* își poate susține identitatea nu numai prin caracteristici secundare.

Subzona, alcătuită din localități preponderent *adunate de-a lungul firului apei*, numără satele de pe valea fertilă a pîrîului Burdea, cu importante suprafețe agricole ce alternează cu fîșii de pădure. Includem aici satele : Plopi, Beuca, Drăcșani, Drăcșenei, Odobeasca, Muți, Drăgănești, Goala, Meri, Dulceanca, Albești, dar și Zimbreasca, Butculești, Săceni, Văcărești, Coșoteni și Atîrnați, care își aveau obștea de-o parte sau de alta a aceluiași pîrîu.

Implicațiile pe care le-au avut vecinătățile de obște au dus la omogenitatea subzonei și la conservarea în condiții similare a unor valori perene de cultură populară. Dintre acestea fac parte și tradițiile legate de ciclul vieții, între ele remarcîndu-se complexul ceremonial al „marii treceri".

Fenomen natural, a cărui ireversibilitate îl încarcă de mister, moartea a prilejuit omului credințe variate, care au îndătinat obiceiurile cunoscute prin care se susțin. (În satele de pe Burdea se crede frecvent că fiecare muribund primește moartea în funcție de vîrstă, dar și de morală : „după cum s-a purtat în viață".)

Analizate, asociate, comparate și clasificate, aceste credințe au relevat nu numai opțiuni conceptionale diferite, ci chiar un peisaj psihic diferit determinat. Așa se explică de ce, de pildă, itomanezii din America considerau că un suflet „odată ieșit trage și alte suflete după el" [1], de ce populația australiană wakelbura „vîra mortului tăciuni aprinși în urechi" [2], ceea ce nouă ne apare cel puțin ca o profanare, sau de ce orice negru din Guineea justifică o banală durere de oase prin vagabondajul sufletului său în timpul somnului și de snopirea lui în bătaie de către un altul, la fel de zburdalnic [3].

În spațiul spiritual tradițional, „sentimentul morții la țăranul român nu aducea cu sine ideea de infinit. Nici un document de teren nu confirmă prezența acestei noțiuni" [4]. El gîndește moartea ca pe o finitudine, iar „trecerea" se face, în consecință, cu solemnitatea ce o implică ruperea de cei dragi. Aceasta este probabil singura explicație a nădăjduirii în revenirea spiritelor celor morți printre cei de acasă. Revenirea se suprapune atît unor sărbători păgîne *(moșii)*, cît și unora creștine.

În cea mai mare parte a Europei se crede că de sf. Silvestru (31 decembrie) bîntuie spiritele celor morți. Poate că teama de aceste spirite, considerate ca malefice, face ca la albanezi să nu fie îngăduit „să porți de griiă celor care au murit, nici să-i pomenești" [5].

În scopul neutralizării spiritelor strigoilor care ies sau umblă în noaptea sf. Andrei [6], pentru îmbunarea spiritelor copiilor morți care vin pe la casele părintești de sf. Ilie [7] ori respectarea cuvenită a zilelor Bubatului (4, 5, 6 decembrie), se întreprind restricții și prohibiții apotropaice, ca și practici magice.

Identitatea în spațiu a acestora a atras atenția specialiștilor de pretutindeni și s-a putut concluziona într-un fel sau altul, în funcție de criteriile cercetării, de scopul ei, de impasurile vremii, de limitele facturii intelectuale ale cercetării etc.

„Credințe de felul acesta pe care le găsim la popoarele cele mai îndepărtate unele de altele, la popoare fără nici o legătură de origine între ele, sînt, prin urmare, de natură antropologică" [8], constata, în folcloristica noastră, încă din primele decenii ale acestui secol, I.A. Candrea. La concluzii similare ajungeau, pe rînd, și G. Dumezil, Cl. Lévi-Straus, R. Caillois ș.a.

Și ce altă concluzie se poate desprinde, de pildă, din relatarea făcută de Strabon în legătură cu obiceiul asirienilor de a-și spăla mîinile la întoarcerea de la mort [9] și cea identică, de la noi, semnalată de Simion Florea Marian sau din compararea obiceiului „pausului" cu cel al descendenților din Egiptul antic de a vărsa apă pentru părinții „care odihnesc în mormîntul lor din văile pustiului" [10]?

Pentru folclorul românesc se dau astfel de detalii la Simion Florea Marian [11], din zona Abrudului, unde exista obiceiul de a pune apă pentru drumeți pe la locuri fără fîntîni sau izvoare, sau de a se căra apă pe la casele vecinilor pentru sufletel e morților. Tot el notează că la moldoveni

[1] J.G. Frazer, *Creanga de aur*, București, Ed. Minerva, 1980, vol. II, p. 100.
[2] *Ibidem*, p. 101.
[3] *Ibidem*, p. 114.
[4] E. Bernea, *Cadre ale gîndirii populare*, București, Cartea Românească, 1980, p. 68.
[5] Strabon, *Geographia*, București, Ed. Șt și Enc., 1984, vol. III, p. 46.
[6] T. Pamfile, *Sărbătorile de toamnă*, București, Ed. Acad. Rom., 1914, p. 126.
[7] T. Pamfile, *Sărbătorile de vară*, București, Ed. Acad. Rom., 1915, p. 207.
[8] I. A. Candrea, *Cu privire la originea credințelor populare*, în „Viața Nouă", nr. 4—6, 1920, p. 65.
[9] Strabon, *op. cit.*, vol. III, p. 295.
[10] Constantin Daniel, *Gîndirea egipteană antică în texte*, București, Ed. Șt. și Enc., 1974, p. 143.
[11] Sim. Fl. Marian, *Înmormîntarea la români*, București, Ed. Acad. Rom., 1892.

există obiceiul de a se pune o strachină cu apă lîngă muribund „ca să aibă sufletul cînd e însetat de unde bea"[12].

Desigur că toate aceste credințe își au originea în setea vădită a muribunzilor, păstrată ca unică modalitate de ajutor pentru suferind : i se dă apă să bea pentru că cel mai adesea „zace cu fața la perete/ cu gura friptă de sete". Zăcerea cu fața la perete este ea însăși un semn prevestitor de moarte, iar întoarcerea spatelui, semn de *călătorie*.

Amplasarea surselor de apă pentru sufletul mortului se face pe tot „drumul străbătut de suflet între clipa morții și momentul stabilizării în Cîmpiile Elisee"[13]. În acest context se plasează și obiceiul „slobozirii apei"[14] sau „slobozirii izvorului"[15], respectiv al „dezlegării apelor", cum este cunoscut și păstrat în credințele și datinile din satele de pe Burdea.

Acest obicei, ca și altele din ritualul funebru, se înscrie armonios într-o suită de credințe, în parte de sorginte romană, în parte din fondul geto-dac, dar toate ținînd cu certitudine de antropogoniile htoniene, din care cauză înhumarea aici este la fel de veche ca însuși poporul băștinaș.

Și în Burdea, pentru că subzona reprezintă o continuitate fecundă, ritualul funebru include două părți distincte : „ale trupului", care se desfășoară din preajma decesului pînă la înhumare, și „ale sufletului", care se desfășoară atît concomitent cu primele, cît, mai ales, după acestea și se prelungesc în timp pînă la șapte ani.

Spectrul tanatofobiei a impus celor cu obligații față de răposat respectarea strictă, pînă nu demult, a întregii suite de „rînduieli". „Căratul apelor", urmat de „dezlegarea apelor" (părțile distincte ale obiceiului) se practică indiferent de vîrsta sau sexul răposatului, în toate satele din vatra folclorică Burdea. Ca pretutindeni în Oltenia și Muntenia, unde este frecvent obiceiul, și aici apele se cară începînd de a doua zi de la înmormîntare : „*o fată* pînă la 12 ani (ca să fie curată) duce apă la vecini 40 de zile"[16].

Totodată, soția sau sora, mama sau fiica răposatului pune pe o policioară agățată în perete, pe prispă, la intrare, în dreapta, o ceașcă sau o cănuță cu apă alături de o „cută de zar" (zahăr) și de un covrig, din care se crede că se va ospăta sufletul răposatului pînă la șase săptămîni, timp cît, conform credințelor, el „dă ocol casei". Apa și covrigul se schimbă zilnic.

Unele femei cred și susțin că sufletul bea de acolo și chiar gustă din covrig sau zahăr.

Copilul, respectiv fata care cară apele, fiind minor, cel mai adesea de vîrstă preșcolară, și neștiind să țină cu rigurozitate seama găleților cărate, va primi de la femeia în vîrstă care conduce ritualul două bețișoare de alun sau de măr, pe care va cresta pentru fiecare apă cărată cu un cuțit, ca pe un răboj autentic. Pe unul din bețe va însemna „apele mari", iar pe celălalt „apele mici".

Trebuie să reținem preferința pentru măr sau alun, aceștia fiind cunoscuți din practicile magice, din credințele mitologice sau din uzul lor la naștere (celălalt capăt al vieții), însă cu valori de simbol diferite.

„Apele mici", în număr de patruzeci și două de găleți, se cară cîte una pe zi, iar „apele mari" se cară cîte două găleți pe zi, dimineața, din apa neîncepută a fîntînii, încît în final ele vor fi optzeci și patru de găleți. „Rînduiala" recomandă să se ducă pe rînd apele : se vor duce întîi cele două găleți din „apele mari" pe la vecini (preferabil la aceeași casă), iar a treia, din „apele mici", se duce de regulă „în casă", adică acasă la copil sau la casa mortului. Apele se cară numai de la aceeași fîntînă. Se preferă fîntînile curate, cu apă bună.

Se poate remarca pe parcursul obiceiului renunțarea la unele elemente care și-au pierdut din semnificații pentru cei care îl practică. În satele de pe Burdea ordinea apelor nu este peste tot aceeași, ca dovadă că nicăieri aici nu se poate pleda pentru prioritatea uneia sau alteia dintre ele. Ne vom opri și asupra altor exemple.

În timp ce fata duce gălețile cu apă este supravegheată de un băiat de vîrstă apropiată, care va servi în final ca „martor la dezlegatul apelor". Cu mulți ani în urmă, chiar și la începutul secolului, băiatul avea rolul de a „înregistra" numărul găleților cărate de fată, ca dovadă a importanței respectării numărului de găleți. După scurgerea celor șase săptămîni în care s-au cărat apele, femeia în vîrstă ia coșnița cu care merge la tămîiat, o sticlă cu vin, tămîie și o „glăveajă" (jumătate) de tiugă, ia fata care a cărat apele și martorul și merg împreună la cea mai apropiată apă curgătoare (Burdea), unde are loc „dezlegarea apelor", cea de a doua parte a ritualului. Această ultimă parte amintește, prin modul de desfășurare, de sărbătoarea postpascală cunoscută sub numele de Paștele Blajinilor, cînd se dau pe o apă curgătoare coji de ou roșu, bucăți de cozonac și alte alimente rămase de la masa pascală pentru ospățul strămoșilor.

[12] *Ibidem*, p. 157 și urm.

[13] P. Mureșan, *Fluviul Lethe sau apa uitării*, în AMET/IX, Cluj, 1977, p. 307.

[14] M. Olinescu, *Mitologie românească*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 324.

[15] D. A. Vasiliu, *Sufletul românului în credințe, obicee și datini*, București, Ed. I.E. Torouțiu, 1942, p. 39.

[16] D.A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 39.

În satele de aici „Paștele Blajinilor" se socotește a fi „luni, după Pași". „Luni, după Pași" se păstrează ca expresie în limbajul popular echivalînd cu latinescul *ad calendas graecas*.

Spre deosebire de descrierea pe care o face D. A. Vasiliu acestui obicei din satul Vînăta, din apropierea Tismanei, în satele de pe Burdea, la apa curgătoare nu se mai aprind lumînări pe un mal și pe celălalt, ca încă una din simplificările survenite din cauza pierderii de semnificație, însă și aici, pînă nu demult, era obligatoriu ca fata să ia cu „glăveaja" de tiugă tot atitea măsuri de apă cîte găleți cărase (42 + 84 = 126) și să le arunce pe mal în formă de cruce, în cele patru direcții, începînd de la răsărit. Acest moment amintește cu pregnanță de libațiile pentru strămoși aduse de romani, de greci și, în general, de toate popoarele antice care au cunoscut și practicat cultul strămoșilor.

În timpul cît fata aduce libații cu apă curgătoare, femeia care conduce ritualul, cu un cuțit, pentru fiecare măsură aruncată pe mal, retează din cele două răbojuri (nici aici ordinea nu contează, deși avem toate motivele să credem că a existat una) iar așchiile pleacă la vale pe apă; numărul lor este egal cu cel al găleților. Mai tîrziu, această secvență a rămas mai mult simbolică, pentru că din cinci-șase retezături femeia epuizează răbojurile, iar în ultimii cincizeci-șaizeci de ani, fata nu mai aruncă cu tiuga apă pe mal. Această ultimă simplificare vorbește despre pierderea sensurilor de libație a căratului apelor.

Prezența martorului de-a lungul întregului ritual are numai caracter testimonial. Mărturia lui încheie această secvență-simbol, secvență care ea însăși se constituie, așa cum am putut observa, prin rigoarea scenariului într-un ritual aparte.

Femeia care a inițiat și condus ritualul îl încheie în dialog cu martorul:

„— Ești martor că X (numele fetei) a cărat apele lui Y (numele mortului)?"

La aceasta martorul răspunde:

„— Sînt martor că X a cărat apele lui Y!"

Dialogul se repetă de trei ori. În acest timp femeia tămîiază cele din coșniță și deasupra apei, apoi stropește în formă de cruce. În „glăveajă" se pune tămîia cu care a tămîiat, apoi se pun, aprinse, și cele patru lumînări care au ars tot timpul la cele patru colțuri ale prosopului pe care a stat coșnița de la sosirea la apă și se dau să plutească la vale.

Aruncatul apei în formă de cruce spre cele patru puncte cardinale, ca și dispunerea lumînărilor în aceeași formă nu definesc ritualul ca fiind exclusiv creștin ci, mai degrabă, ilustrează o secvență a interferării unor credințe păgîne cu ritul creștin ortodox, ocazionată de conservarea cultului strămoșilor în condițiile concrete ale spiritualității autohtone.

Deși de mai mică importanță, finalizarea secvenței amintite merită a fi notată: recompensa materială pentru fată, care, cel mai adesea, este prestabilită. La aceasta se mai adaugă sticla de vin adusă la rîu și chiar și găleata cu care s-au cărat apele și care a fost cumpărată special pentru aceasta. Băiatului nu i se dă nimic, din care cauză în limbajul popular din subzona Burdea „a fi martor la căratul apelor" este echivalent cu a face un gest de prisos sau a face o prezență figurativă.

În paralel cu aceste credințe și datini, în satele de pe Burdea mai poate fi semnalată credința că vara, în special deasupra holdelor, în timpul arșiței, se vede cum se ridică spre cer „apa morților", o credință de aceeași origine cu aceea despre care am relatat: străvechiul cult al strămoșilor.

MITUL URSITOARELOR ÎN OPERA LUI MIHAI EMINESCU

NICOLAE COJOCARU

În opera lui Mihai Eminescu găsim un substrat valoros de cultură populară, pe care poetul l-a preluat din tezaurul tradiției orale și l-a folosit în stil propriu și original. Activitatea lui Eminescu în acest sens se concentrează pe două obiective principale: el a cules folclorul și apoi a folosit motivele populare ca sursă de inspirație în creația sa literară.

De remarcat că poetul n-a prelucrat folclorul cules ca prietenii săi Slavici și Creangă. Ce a adunat din popor a lăsat în forma sa autentică, constituind o arhivă de inspirație pentru literatura cultă. Atenția lui s-a îndreptat însă mai mult spre *mitul popular*, pe care l-a transpus în motive poetice, recreate la înălțimea proprie geniului cultivat.

Mitul, ca mod de inspirație, devine astfel la Eminescu un element fundamental al gîndirii populare, mergînd către tărîmuri insondabile de istorie și spiritualitate românească. Metoda este specifică romanticilor. Cum afirmă prof. Zoe Dumitrescu-Bușulenga în studiul *Hyperionul românesc*, „Mitul a fost pentru conștiința aspirînd spre absolut și universalitate a romanticilor o prețioasă substanță, des modelată și original interpretată, datorită abiguității sale de structură"[1].

Lui Eminescu, mitul i-a dat posibilitatea apropierii de sensurile primordiale. Poetul coboară pe această cale în fondul de credințe populare străvechi, pentru a surprinde gesturile demiurgice colosale. De pildă, cum spune doamna Bușulenga în studiul citat: „În *Luceafărul*, eroul este o făptură celestă a lumii prime, atotputernice și atotștiutoare. El îmbracă acum haina mitologică, într-o dublă ipostază, greacă și românească, purtînd două nume care de fapt sînt cele două fețe ale eroului: *Luceafărul* și *Hyperion*. Sensul mitologic este investit aci și cu sens filozofic. Văzut de pe pămînt eroul apare ca o simplă stea, Luceafărul, steaua care stăpînește destinele oamenilor, „norocul" în termeni eminescieni, și după care, în chip himeric, pot tînji cîte-o dată dorurile tinerelor fete. Dar această denumire acoperă numai aparența, fenomenul perceptibil pentru pămîntenii neștiutori de taină și veșnicie. Văzut de sus, din perspectiva absolutului, spre care Eminescu a aspirat cu o irezistibilă putere și cu rezultate poetice uimitoare, Hyperion e o făptură nemuritoare, aparținînd primei creații, asociat într-un anumit fel la facerea lumii".

O dimensiune mitologică proprie inspirației folclorice o avem în mitul ursitoarelor, pe care Eminescu l-a transpus în poemele: *Povestea Dochiei și ursitorile*, *Ursitorile*, *Miron și frumoasa fără corp* și *Mușat și ursitorile*, iar unele referiri despre „ursire" apar sporadic și în alte poeme.

În aceste creații mitul ursitoarelor este redat în viziunea unui sens sacral al relației omului cu destinul, așa cum de fapt îl găsim și în gîndirea mitică populară. Pentru a fixa cadrul motivului folosit de poet, vom spune că ursitoarele din mitologia populară aparțin credințelor predeterministe și sînt ființe fantastice care apar la cel dintîi moment principal al vieții omului, la naștere, cînd, în concepția populară, se dă celui venit pe lume și destinul vieții. Iată ce spune tradiția: ursitoarele sînt de obicei „trei femei sau trei fete foarte frumoase, cu veșminte albe ca zăpada. Una e șchioapă". Ele sînt „suflete curate"[2]. Numele lor e necunoscut. Totuși, în unele părți ele se numesc: Bălașa, Ioana și Dumitra sau Ana, Sînziana și Diana; Prița, Rochița și Pricochița; Dolna, Molna și Prisca ori Vîrja, Hîrja și Tisca. Ele locuiesc prin păduri sau pustietăți, mai ales în locuri curate, neumblate de om. Cînd se naște un copil, ele vin la casa respectivă în primele zile, de obicei a treia zi noaptea, și ursesc noului-născut viitorul, cum îi va fi viața și norocul, mai ales fetelor la măritiș, apoi și sfîrșitul vieții. Se spune că numai cea șchioapă ursește, iar în alte părți se crede că două dintre ele ursesc de bine iar una de rău. Pentru a atrage o ursire bună, este obiceiul din vechime ca în a treia zi să se pună în camera copilului tot felul de bucate pe masă, pentru a îmblînzi ursitoarele și a-i prezice noului născut o soartă bună[3].

În lirica populară ursitoarele sînt adesea invocate pentru motivarea nefericirii în viață: „Ursitoare, ursitoare / M-ai ursit la grea dogoare / Și dogoare fără foc / Ca omul fără noroc! / Foaie verde bob năut, / Ursitoare ce-am avut / Cu amar le-am petrecut / Cu amar și cu necaz / Tot cu lacrămi pe obraz"[4].

În mitul ursitoarelor rezidă credința în ursită, noroc și soartă, noțiuni care se folosesc cu același sens. De altfel, una dintre ursitoare e și numită *Soartă*. Cîntecele despre noroc sînt foarte frecvente în folclorul nostru, multe redînd sentimentul de jale pentru neîmplinirile vieții, puse pe seama sorții nemiloase și fără noroc.

Motivul influențării destinului prin acțiunea de prezicere, „ursire" sau predestinare a ursitoarelor l-a cucerit pe Eminescu în meditațiile sale filozofice asupra vieții, ceea ce l-a determinat să-l preia pentru a-i da o expresie deosebită. Astfel, în poeziile sale mitul ursitoarelor capătă valențe noi, îmbogățit în sensuri și în formele de exprimare.

[1] Publicat în vol. *Caietele Mihai Eminescu*, I, București, 1972, p. 18—25.

[2] Ion Mușlea, Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, București, 1970, p. 427—428.

[3] Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare la sfîrșitul secolului al XIX-lea*, București, 1976, p. 359—352.

[4] *Mîndră floare-i norocu. Doine și cîntece*, Antologie, prefață și bibliografie de I. Filipciuc, București, 1980, p. 85.

Imaginea lor este redată cel mai bine în poemul *Mușat și ursitorile :*

. . . . . .

Trei umbre albe ies din întuneric,
La cer ridică brațele lor goale,
Ușoare — parc-ar fi de vînt plutite,
Descînt copilu-n somn să nu se scoale.
Sunt ursitori cari din cer sosite
Revars-asupra-i zarea aurorii,
Cu cîte daruri lui i-au fost menite.
I-aduc comori, viață lungă, glorii
Deasupra lui revarsă raze slabe,
Din ochii lor, adînc-adormitorii.
Pe părul lor — mărgăritare-n boabe —
Bălai și moale ca și auru-n spice
Scînteie-n umbră ale lor podoabe.
Copilul doarme, ele fac să pice
Deasupra-i flori, se pleacă să-l menească.

Ursirea nu este numai o rostire. Din cuvintele ursitoarelor se degajă o acțiune magică în baza căreia viața omului este influențată într-un sens benefic sau malefic, după cum și ele sînt ursitoare bune sau rele, căci ele *menesc*, adică predetermină sensul vieții. În poemul *Miron și frumoasa țară corp*, după ce Miron este adus de la botez, apar ursitoarele :

Dar deodată din părete
Ies ursite ca pe-o poartă
Flori albastre au în plete
Cîte-o stea în frunte poartă,
Și de-o tainică lumină
Toată casa este plină
Ce din ochii lor porni.
Peste leagănu-i se-nclină
Și-ncepură a-l meni.

Actul menirii corespunde momentului integrării definitive a copilului în lumea aceasta — „în lumea albă" după tradiție — și devine astfel un început cu semnificații pentru toată durata vieții. De aceea ursitoarele bune îi dau trei daruri, cele mai de preț, în concepția populară, pentru o realizare înaltă în viață : mărire, vitejie și înțelepciune. Motivul primirii acestor daruri este frecvent întîlnit în basmele românești, iar alegerea înțelepciunii își are sorgintea pînă în scrierile biblice vechi.

Poetul respectă aceste tipare de gîndire arhaică și, găsind corespondențe cu propria-i aspirație, se integrează spiritual în mitul ursirii, afirmîndu-și, ca în basme, idealul propus. Astfel, la „leagănu-i de aur', ursitoarele i-au menit să aspire după ce-i mai mare și mai desăvîrșit, ca în *Povestea Dochiei :*

Zise-atunci din ele una :
— De-o dorești cu dinadinsul,
Fie-i dat ca totdeuna
El să simtă-adînc într-însul
Dorul după ce-i mai mare
'N astă lume trecătoare,
După ce-i desăvîrșit
Și să-și vadă la picioare
Acest dar neprețuit.

Eminescu a poetizat ursitoarele încă de la primele începuturi literare. În oda *La Bucovina* însă el le numește „genii rele", căci ursirea lor e descîntare, cu sens de incantație magică fără a prevesti ceva bun. Prezența mamei însă este salvatoare :

Numai lîngă sînu-ți geniile rele
Care îmi descîntă firul vieții mele,
Parcă dormita ;
Mă lăsară-n pace, ca să cînt în lume,
Să-mi visez o soartă mîndră de-al meu nume
Și de steaua mea.

În mit, intervenția mamei pe lîngă ursitoare, de obicei schimbă sensul predestinării. Este aici o reminiscență a sacralității matriarhale, protectoare împotriva oricăror influențe nefaste și care poate schimba chiar sensul menirii ursitoarelor, în poezie mama dobîndind pentru prunc cea mai mare dorință, tinerețea fără bătrînețe și viața fără de moarte.

În gazeta „Timpul" (1880), unde poetul reproduce în rezumat basmul lui Petre Ispirescu cu *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte*, îl consideră „unul din miturile cele mai semnificative din cîte a păstrat poporul nostru". Iată începutul acestui basm, așa cum l-a repovestit Eminescu : „Unul din miturile cele mai semnificative din cîte a păstrat poporul nostru este următorul : La leagănul unui copil se coborîseră trei ursitori, menindu-i una tărie, alta istețime .a treia mărire lumească. Muma copilului, nemulțumită că i se dăruiseră și lui bunuri pe care le-au avut atîția oameni, rugă pe cele trei zîne ca îndeosebi copilului ei să-i hărăzească ceva ce n-a avut încă nici un muritor. Cu-ntristare-i răspunse una din zîne : Ca toți oamenii, nici judeci, nici poți judeca ceea ce ai cerut, dar totuși îți îndeplinesc dorința și dăruiesc copilului tău tinereță fără îmbătrînire și viață făr' de moarte [5]".

Motivul acesta îl regăsim și în poemul lui Eminescu *Mușat și ursitorile*, unde poetul trăiește cu eroul liric efectul actului mitic :

Căci i s-a dat să simtă-ntotdeauna
Un dor adînc și îndărătnic foarte
De-o frumusețe cum nu e nici una

Și s-o ajungă chiar e dat de soarte,
Căci tinerețe neîmbătrînită
Îi dăruim, și viață făr' de moarte [6]

Inspirat din mitul ursitoarelor poetul face adesea referiri în versurile sale la „soartă", cum se mărturisește în *Mușatin și codrul :*

Dar demult sînt fermecat
De o zînă rea.

Semnul distinctiv al ursitei omenești poetul îl vede în stele. Ecouri ale unor vechi credințe în simbolismul stelelor pentru viața umană, care au determinat și anumite practici mantice de „ghicire" în stele, miturile stelare își au sorgintea în mitul popular care spune că atunci cînd se naște un om se aprinde o stea, iar cînd moare un om se stinge o stea, cum întîlnim în balada *Mioriița :* „la nunta mea / a căzut o stea", referitor la moartea ciobanului. Poetul îl reformulează în *Povestea magului călător în stele :* „Un om se naște — un înger o stea din cer aprinde", iar în *Luceafărul* îl reamintește : „Ei doar au stele cu noroc".

Credința că o stea poate influența benefic destinul vieții o are și Cătălina, care se adresează rugător Luceafărului :

— Cobori în jos, luceafăr blînd,
Alunecînd pe-o rază,
Pătrunde-n codru și în gînd,
Norocu-mi luminează !

[5] „Timpul" V, 14 februarie 1889, în Eminescu, *Opera politică*, vol. II, ediția I. Crețu, București, 1941, p. 24—27.

[6] Eugen Todoran, *Mitul românesc în poezia lui Eminescu*, în vol. *Studii de folclor și literatură*, Ed. pentru Literatură, București, 1967, p. 569—681.

Datorită greutăților vieții poetul revine adesea în opera sa asupra unui destin lipsit de noroc, pe care-l consideră un adevărat martiriu. De aceea crede că a fost fermecat de „duhuri rele" și aruncă blestem împotriva sorții și a tuturor celor ce ar putea-o predestina, ca în *Nunta lui Brig-Bel*. De o frumusețe sacrală însă este ruga eroului liric în poezia *Rugăciunea unui dac* :

Astfel numai, Părinte, eu pot să-ți mulțumesc
Că tu mi-ai dat în lume norocul să trăiesc.

Spirit filozofic profund și iubind cultura populară, Eminescu a avut o înclinație nativă spre mitologie, spre timpul mitic al istoriei, unde bogăția de spiritualitate „Ale miturilor dace, a credinței din bătrîni" l-a purtat către orizonturile primordiale ale sufletului nostru.

MIHU VULCĂNESCU — O MITOLOGIE ORNITOLOGICĂ PERSONALĂ

MIHAI RĂDULESCU

Mihu Vulcănescu (n. 1937), grafician, pictor de șevalet, autor de vitralii, ceramist, monumentalist, mozaicar, scenograf, regizor de film, poet, muzician, este unul dintre cei mai prolifici și personali reprezentanți ai suprarealismului european contemporan. Nu ne vom opri aici asupra caracterului melodic al desenului său, asupra purității liniei, asupra inventivității artistului, asupra atmosferei atît poetice, cît și de stranietate, ce respiră din lucrările sale ; nu vom aduce argumente pentru a vădi că el ocupă unul dintre locurile de frunte ale plasticii de astăzi, deoarece toate acestea au fost dovedite de mult timp de către criticii de specialitate români și străini. Ceea ce ni se pare util a fi demonstrat prin exemple concrete este intuiția comună tuturor acestora — și nedezvoltată încă de nici unul — de identificare a unor surse mitologice *române* pentru opera sa, exemplară pildă de urmărire obsedată a cîtorva motive simbolice în mii de ipostaze variate, populînd un univers specific creației sale. Atari motive sînt : „omul-mască", „femeia-hulub" (Franco Solmi), megalitul antropomorfizat sau zoomorfizat, peștele, ochiul, cheia, copacul și, cu osebire, invazia extrem de generoasă a columbidelor, vestitoare ale păcii lăuntrice, și dintre oameni și nații, ale echilibrului, ale blîndeții, ale iubirii. Armando Nocentini îl consideră pe Mihu Vulcănescu, alături de Brâncuși, Tristan Tzara, Eugen Ionescu, Mircea Eliade, un tălmăcitor al tradiției și al firii neamului nostru ; pentru acest critic și estetician, opera plasticianului își găsește hrana „în mod natural și aproape inconștient" în suprafirescul prezent în cultura noastră națională.

Într-adevăr, rolul măștii în obiceiurile de iarnă ale românilor contribuie la crearea unei realități supraimpuse calendaristic, extrem de impresionantă, care se mută cu toate caracteristicile ei, umorul și fiorul spaimei, în opera ce ne preocupă ; în lucrările lui Mihu Vulcănescu, tensiunea ritualului popular pulsează cu atît mai bizar cu cît elementul etnologic nu este citat, în schimb imaginarul provocat și întrupat prin el se desfășoară într-o libertate nehotărnicită ; viziunea lirică se învecinează stuporii metafizice ; enigma sufocată de sensuri ce-și refuză descifrarea dă mîna cu vidul ; tradiția primitivă tăinuiește imperfect mascatul din prezentul uliței, care face cu ochiul.

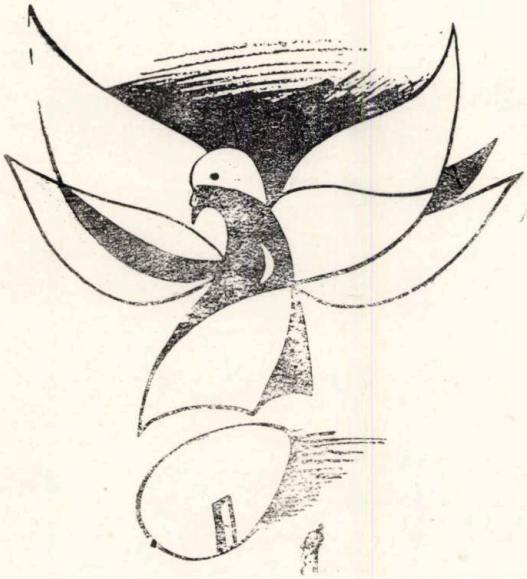
Megalitul antropomorfizat și cel zoomorfizat, implantați în munții noștri, trovanții de pe malurile și din patul rîurilor, îndelung comentați de oamenii de cultură, începînd cu Dimitrie Cantemir, oferă o viziune nouă, palpitînd de mister, căutării istovitoare a creatorului în ceea ce privește soluționarea tainelor existenței sau în domeniul metaforelor și al simbolurilor necesare exprimării realității. Copacul-coloană a cerului, tăcerea înțeleaptă a peștelui sau a altor elemente din zodiac, atotprezența privirii ce deșurubează existentul în cele mai minuscule părți componente și aduce permanent adevărul la suprafață, cheia — ce să o mai menționăm ! Dar femeia-hulub ? Ce poate reprezenta această „simbioză mitologică, structurală, de elemente pietrificate", dintre „porumbel și arhetipul feminin", cum scrie același Armando Nocentini ? Zborul desenează Cosînzene ; două păsări ce se privesc una pe cealaltă alcătuiesc ovalul chipului unei făpturi de vis ; din capul cu plete bălaie, împietrit pe țărmul unei mări stranii, se desprinde

o pereche de zburătoare, ca o însoțire de coline ; o înaripată este mai de fluviu, alta — corabie cu prova : gură, nas, ochi ; în țeasta desfăcută a unui bust, solemn ca de ghips, dorm pui ; aripile sînt eșarfă, în jurul unui gît înclinat spre dreapta ; sau cresc din tîmple femeiești, din claviculă ; trupul porumbelului este șold, genunchi, pîntec, palmă, sprînceană, sîn ; bazinul unei siluete este retezat : în el regăsim un cuib cu două turturele înamorate. Așa cum subliniază Romulus Vulcănescu, avem de-a face cu o „mitologie ornitologică", cu implicații estetice, simboluri ale sacralității, ale purității, libertății, liniștii, gingășiei și păcii cosmice" (p. 624).

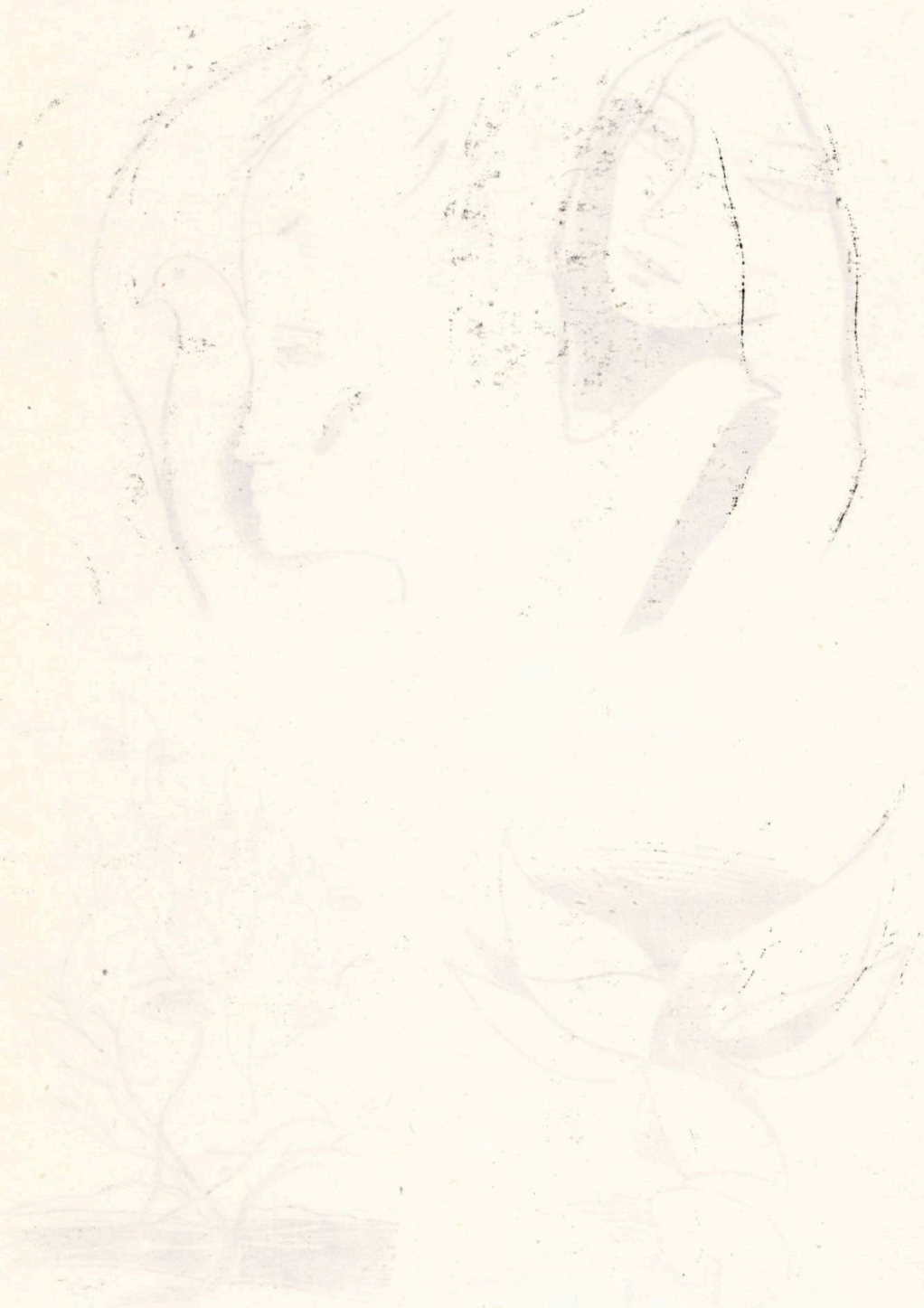
Curiozitatea amatorului de artă și a cercetătorului sînt atîtate în mod firesc. Ne întrebăm ce motiv popular îl bîntuiește pe creator. Să deschidem *Ornitologia poporană română* de S.Fl. Marian. Pătrundem în universul originar al tuturor posibilităților de metamorfoză : pupăza este femeie ; ciocănitoarea, muiere „născută" (cu nas mare) ori fiică blestemată de părinți să se facă ghionoaie ; o fată de împărat s-a preschimbat în vultur ; altă copilă împărătească — în privighetoare ; tot în privighetoare s-a schimbat o nună mare ; mierla e o văduvă nemîngîiată ; Luminioara a ascultat de blestem și s-a făcut ciocîrlie ; chelărița hanului, cea nu prea scrupuloasă cît privește banul, a ajuns țarcă ; dintre două surate care s-au visat păsări, Zeica s-a trezit gaiță, stăpînind știința cîntării în multe chipuri și a lătratului, a rînchezatului, a zbieratului, pe scurt, grăind în zece limbi, „a cucei, a rîndunelei, cînd aceasta merge la culcuș, a cioarei, a țarcei, a iezilor, a prepeliței, a pupezei, a grangurului, a cloșcii, cînd strigă puii, și a calului" (II, p. 74) ; iar cealaltă soră s-a deșteptat turturică ; fata-cioban, pornită la munte, în straie bărbătești, a ajuns acolo rîndunică ; șireata nesătulă de înavuțire a fost pedepsită de paltin și și-a petrecut zilele cîte i-au rămas ca pupăză ; fiica moșneagului recăsătorit a scăpat de mașteră datorită porumbeilor ieșiți din oasele vițelului năzdrăvan ; Zina este pasărea cunoscută de noi sub numele de prepeliță ; cele trei lebede sînt surori de sînge și moștenitoarele împărăției ; rața este Ileană (cea dolofană).

Apropierile de mai sus sînt adevărate. Avem, totuși, dreptul să socotim folclorul nostru și, îndeosebi, legendele ornitologice, izvor de inspirare pentru Mihu Vulcănescu ? În nici un caz. Este o evidență că artistul e creatorul unei *mitologii ornitologice personale*. Ceea ce credem, în schimb, că putem afirma este că, supus, ca noi toți, imperativelor subconștientului colectiv al etniei, specificul național mitologic i-a impus — după cum a remarcat Nocentini —, în mod *inconștient*, o direcționare a forțelor imaginative, Mihu Vulcănescu ajungînd să elaboreze, să smulgă din adîncul său, să aducă la lumină *o nouă* mitologie ornitologică, să desprindă din întuneric un univers în care pasărea este femeie, iar femeia pasăre. Actul său demiurgic interesează direct mitologia muzicală al cărei analist sîntem, căci, în conformitate cu opinia dreaptă a lui Liviu Călin, desenele lui Mihu Vulcănescu sînt „convertiri ale sonorităților decantate care exprimă o structură [...] muzicală" *.

* Observațiile noastre sînt deduse din reproducerile aflate în următoarele albume, cărți și cataloage de expoziție și din lucrările de specialitate : Armando Nocentini, *Vulcanescu. Disegni*, Firenze, Giunti Martello, 1984 ; *Vulcanescu. Presentazione di Franco Solmi*, Firenze, Giunti (1987) ; *Vulcanescu. Presentazione di Marcello Vannucci*, Abano Terme, Piovan Editore, 1988 ; Mihu Vulcanescu, *Il cane andaluso. Presentazione di Alessandro Bonsanti. (Poesie e disegni di Mihu Vulcanescu)*, Koberger (Firenze, 1980) ; *Mihu Vulcănescu, interpret al poeziei americane*, București, Biblioteca Americană, 21 septembrie — 9 octombrie 1981 ; *Mihu Vulcănescu. Presentazione di Armando Nocentini*, Galleria d'Arte Palazzo Vecchio, 20 Novembre 1982 ; Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, București, Editura Academiei R.S. România, 1985 ; S. Fl. Marian, *Ornitologia poporană română*, Cernăuți, Tipografia lui R. Eckhardt, 2 vol., 1883.



Desene în tuş de Mihu Vulcănescu



C. CIUCHINDEL, **Folclor vechi românesc.** Ediție îngrijită, prefață, note și bibliografie de . . ., București, Editura Minerva, 1990, XXVII + 260 p.

Apariția, în cursul anului 1990, a unei cărți de folclor, în condițiile cunoscute, constituie, numai prin acest simplu fapt, un eveniment editorial, cultural și științific ce trebuie salutat și apreciat ca atare. Sentimentul nostru de satisfacție sporește într-o măsură considerabilă în momentul lecturii atente a acestei cărți care, o vom spune de la început, prin conținutul său are o valoare de necontestat, răspunde unor exigențe reale, aduce în peisajul folcloristicii românești contemporane un suflu nou, de seriozitate, de implementare în problemele de fond ale disciplinei.

Întîmplarea face ca, în urmă cu 30 de ani, debutul nostru publicistic, care a avut loc chiar în coloanele acestei reviste, să fi fost prilejuit tot de o lucrare a profesorului Constantin Ciuchindel (Tudor Pamfile, *Cîntece de țară*. Ediție îngrijită și prefațată de Constantin Ciuchindel, București, Editura Tineretului, 1960, în „Revista de folclor", VI (1961), nr. 1—2, p. 149—150). Pentru cititorul interesat să cunoască drumul parcurs de folcloristica românească în această perioadă, împrejurările și condiționările care i-au determinat evoluția, rememorarea acelor vremuri se va dovedi deosebit de instructivă chiar și numai prin secvența evocată mai sus.

Profesorul Constantin Ciuchindel are o activitate pedagogică, științifică și editorială nu numai îndelungată dar și bogată, lista bibliografică a lucrărilor Domniei sale fiind destul de cuprinzătoare.

Antologia *Folclor vechi românesc* atestă, în primul rînd, constanța preocupărilor de o viață ale acestui distins folclorist. De asemenea, prin antologia la care ne referim, profesorul C. Ciuchindel aduce un argument convingător asupra propriei sale evoluții științifice, din fericire marcată printr-o reușită de prestigiu. În sfîrșit, prin cele două antologii, situate la antipodul celor trei decenii trecute, avem însăși imaginea evoluției folcloristicii românești contemporane, măsura strădaniei celor ce au slujit-o și trudnica lor sarcină de a pune în valoare moștenirea atît de prețioasă a spiritualității tradiționale românești.

Ideea alcătuirii unui corpus al folclorului românesc aflat în vechile manuscrise este destul de veche. Vorbind despre acest deziderat, Ovidiu Bîrlea îl numea chiar „visul de aur" al folcloristicii românești. Dar, așa cum se întîmplă de obicei, de la vorbă la faptă, de la idee la împlinirea ei practică este un drum lung și cel mai adesea rămîne doar în stadiul de proiect. Generos, foarte util, interesînd pe toată lumea, cu reale consecințe pentru știință, dar, din păcate, numai proiect. Așa s-a întîmplat și în cazul nostru. Tentația de a desprăfui manuscrisele de pînă la 1860, aflate în diferite fonduri, și a scoate la iveală textele folclorice a existat și pînă acum. Așa se face că, la această oră, sînt deja publicate numeroase astfel de texte în diferite lucrări pe care, în mod foarte conștiincios, profesorul C. Ciuchindel le enumeră într-o notă de subsol la prefața antologiei sale. Toate aceste preocupări sînt de reținut și au meritul, pe care trebuie să-l consemnăm ca atare, de a fi arătat ce valoroase și cît de numeroase sînt textele consemnate înainte de Anton Pann și Vasile Alecsandri și de a menține viu interesul pentru această categorie de piese folclorice, pînă se va ivi cineva care să le parcurgă exhaustiv și să le editeze metodic.

Acest deziderat a fost împlinit acum de profesorul Ciuchindel.

După ce a parcurs, cu o răbdare ce-l onorează, un număr însemnat de manuscrise din fondul Bibliotecii Academiei Române, ajutat în această operație de sfatul util al domnului Gabriel Ștrempel, un bun cunoscător al acestui fond, și utilizînd și instrumentul bibliografic al aceluiași (Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, I, 1978; II, 1983; III, 1987), autorul a procedat la o selecție a textelor aflate în manuscrise după criteriul — ne asigură Domnia sa — al valorii artistice în primul rînd. Este evident că a mai funcționat și un al doilea criteriu, și anume acela al prezenței pe cît posibil a unor eșantioane reprezentative din toate speciile.

După *Introducere* (p. V—XXII) și *Nota editorului* (p. XXIII—XXVII) urmează antologia propriu-zisă. *Lirica* cuprinde următoarele categorii de piese: *De dragoste* (p. 1—33, 57 de texte), *De jale și dor* (p. 33—55, 35 de texte), *De înstrăinare și cătănie* (p. 55—65, 8 texte), *Strigături* (p. 65—78, 54 de texte), *Bocete* (p. 78—81, 3 texte). Celelalte secțiuni cuprind: *Cîntece bătrînești* (p. 82—94, 7 texte), *Descîntece* (p. 94—134, 40 de texte), *Orații de nuntă* (p. 134—204, 15 texte), *Mulțumiri la colinde* (p. 205—210, 6 texte), *Proză* (basme, snoave, povestiri: p. 211—240,

12 texte) și *Ghicitori, proverbe, sentințe* (p. 241—249, 16 grupuri de texte). Aparatul critic, deschis, cum am văzut, de o introducere și obligatoria notă asupra ediției, este completat cu scurte note lămuritoare la unele dintre secvențele antologiei, cu o listă a manuscriselor din care s-au extras textele și cu un glosar al cuvintelor mai puțin folosite în limba literară de azi.

Cel mai însemnat merit al acestei antologii și, de fapt, cel care dă valoarea ei indiscutabilă, justificînd toate elogiile pe care i le-am adus, este acela de a fi pus la îndemîna unui public cît mai larg, alcătuit din cercetători, iubitori și prețuitori ai creației populare românești, un eșantion de texte folclorice inedite, aflate în manuscrise prea puțin accesibile multora dintre cei interesați de acest fenomen. Sînt texte consemnate în scris înainte de apariția primelor culegeri și colecții tipărite, ceea ce iarăși este un lucru de mare merit. Acesta a și fost obiectivul pe care domnul Ciuchindel și l-a propus și, după cum am amintit deja, l-a realizat integral și într-o manieră lăudabilă.

Dar, dincolo de intențiile și reușitele autorului, antologia asupra căreia atragem atenția mai are meritul de a deschide drumul unor dezbateri teoretice și practice de cert interes și cu o eventuală finalizare ce ar proiecta folcloristica românească contemporană cu un mare pas înainte. Pentru că intenționăm ca această dezbatere să capete un caracter mult mai larg, cu participarea efectivă a tuturor specialiștilor interesați și cu preocupări în domeniu, ne gîndim să organizăm în cadrul Comisiei de Folclor a Academiei Române o sesiune științifică specială consacrată acestui subiect. În cadrul acestei dezbateri publice, care va fi reflectată corespunzător și în coloanele „Revistei de etnografie și folclor", va trebui să se încerce găsirea unor răspunsuri acceptabile unor întrebări cu caracter mai general sau mai limitat. Ar trebui pornit, considerăm noi, de la inventarierea a tot ceea ce s-a spus în această problemă, de la simpla enunțare a dezideratului pînă la programul unei astfel de lucrări și încercările de a-l pune în practică, inclusiv cea despre care discutăm acum. Extragerea din cataloage a manuscriselor existente în diferite fonduri ne-ar duce la concluzia că, începînd din veacul al XVII-lea, dar mai ales din cel de al XVIII-lea, a existat o preocupare constantă a unor copiști pentru consemnarea în scris a unor texte folclorice. Este adevărat, multe dintre aceste piese au fost consemnate accidental, dar la fel de adevărat este și faptul că, în nu foarte puține cazuri, întîlnim colecții compacte, de un extraordinar interes științific și artistic, ceea ce schimbă în mod radical datele problemei și ne obligă să devansăm cu cel puțin o jumătate de secol preocupările și interesul pentru folclor în cultura românească. Dacă, de pildă, profesorul Constantin Ciuchindel s-ar fi orientat după descrierea manuscriselor românești din Biblioteca Academiei făcută de la începutul secolului pînă către zilele noastre de Ioan Bianu și colaboratorii și continuatorii săi (Ioan Bianu, *Catalogul manuscriptelor românești*, tomul I, 1907; Ioan Bianu și R. Caracaș, idem, tomul II, 1913; Ioan Bianu și G. Nicolaiasa, idem, tomul III, 1931; G. Ștrempel, Fl. Moisil, L. Stoianovici, idem, vol. IV, 1967) ar fi putut ușor observa existența unor asemenea colecții. O analiză a acestora ar fi făcut posibile considerații dintre cele mai utile asupra genurilor și speciilor cultivate cu precădere de copiștii-culegători, asupra motivației preferințelor către o categorie sau alta (orații de nuntă, descîntece). Ar fi obținut, în același timp, date de însemnătate crescîndă asupra circulației textelor în cauză, observabile prin circulația manuscriselor; în sfîrșit, ar fi determinat cine au fost culegătorii, cu toate datele posibile și implicațiile ce rezultă din acestea. Dintr-o asemenea operațiune s-ar fi putut face multe constatări, dar cum autorul nu și-a propus să meargă pe această cale, nu-i facem reproșuri; subliniem doar meritul Domniei sale de a fi indicat o direcție posibilă pentru cercetători și investigații viitoare.

Mergînd pe linia sugestiilor pe care ni le-a stimulat antologia *Folclor vechi românesc*, devine necesară clarificarea atributului de „vechi" acordat primelor consemnări scrise. Sînt „vechi" textele copiate sau notarea lor? Întrebarea devine cu atît mai presantă cu cît, de pildă, majoritatea textelor lirice sînt contemporane consemnării lor în scris, sînt „opera" copiștilor respectivi și, în multe cazuri, nu sînt ceea ce îndeobște înțelegem prin noțiunea de folclor. Ca să nu mai vorbim de puținul interes documentar pe care-l prezintă. Iată, așadar, numai două dintre chestiunile de natură teoretică care se cer elucidate.

Toate aceste clarificări și încă multe altele, posibile și necesare în cadrul unei dezbateri mai ample și pregătită cum se cuvine, ar aduce noi proiecții în istoria folclorului și a folcloristicii românești, ar netezi mult calea spre realizarea acelui „vis de aur" la care se referea Ovidiu Bîrlea.

Atît prin valoarea în sine, cît și prin perspectivele pe care le deschide, antologia *Folclor vechi românesc*, realizată de domnul profesor Constantin Ciuchindel, asistat de prestigiosul editor Iordan Datcu de la „Minerva", rămîne un moment de referință în munca de valorificare a folclorului românesc, în efortul general al disciplinei de a se delimita și a-și asuma sarcini cît mai cuprinzătoare și foarte ambițioase.

Al. Dobre

LUTZ RÖHRICH, **Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten**, Freiburg — Basel — Wien, Herder, 1986, 4 vol., 1256 p.

Cultura germană înregistrează o bogată bibliografie a lucrărilor cuprinzînd expresii proverbiale. Dintre cele publicate în ultimele decenii amintim : Bernhardt Baur, *Ullstein — Synonymen—Wörterbuch* (1966), Borchardt — Wustmann — Schoppe, *Die sprichwörtlichen Redensarten im deutschen Volksmund* (1954), G. Buchmann, *Geflügelte Worte und Zitatenschatz* (1958), Hans Dittrich, *Redensarten auf der Goldwage* (1970), Karl-Erich Krack, *Redensarten unter die Lupe genommen* (1961), Lutz Mackensen, *Zitate, Redensarten, Sprichwörter* (1973), Hermann Schuch, *2000 Wörter und was man damit machen kann* (1971), Dora Sculz, Heinz Griesbach, *1000 idiomatische Redensarten Deutsch* (1964), Friedrich Wolf, *Moderne deutsche Idiomatik* (1970).

Lexiconul expresiilor proverbiale al lui Lutz Röhrich, publicat de prestigioasa editură Herder, ocupă un loc aparte în contextul acestor lucrări, atît prin amploarea materialului înregistrat, fiind pînă acum cea mai cuprinzătoare colecţie de acest gen din spaţiul german, cît şi prin tehnica alcătuirii.

Înainte de a trece la prezentarea acestui remarabil lexicon, cîteva cuvinte despre autor. Lutz Röhrich este profesor de folclor şi germanistică la Universitatea din Freiburg şi director al Institutului de Etnografie şi al Arhivei Germane de Cîntece Populare. Se ocupă de dialectologie şi paremiologie. A publicat numeroase cărţi, între care : *Basm şi adevăr* (1974), *Povestiri din evul mediu tîrziu* (1962 şi 1967), *Cîntece populare germane* (1965), *Gest — metaforă — parodie* (1967), *Adam şi Eva. Prima pereche în folclor şi artă populară* (1968), *Legende şi basme. Cercetări actuale* (1976).

Introducerea *Lexiconului* — asupra căruia ne vom opri în cele ce urmează — constituie un amplu şi documentat studiu referitor la aceste expresii. Autorul porneşte de la stabilirea unei definiţii operaţionale, arătînd că expresiile proverbiale se află în vecinătatea proverbelor, dar nu sînt proverbe. Diferenţa constă în formă, structură şi funcţie. Astfel, *proverbul* este o propoziţie bine fixată care exprimă o părere a noastră asupra unui comportament sau o motivaţie la un comportament opus acestuia. În schimb, *expresiile proverbiale* nu sînt fixe ; sînt înlocuibile în tendinţa lor, au valori libere. Forma lor de expresie verbală duce la lipsa de conţinut fix şi la lipsa unei tendinţe etice şi instructive, în sensul că ele nu oferă „o înţelepciune proverbială" şi numai prin includerea în propoziţie primesc un conţinut (p. 9). Pe bună dreptate, autorul menţionează că există treceri de proverbe la expresii proverbiale şi invers, iar limitele dintre ele devin flexibile în momentul în care sînt cuprinse într-un text poetic. Expresiile proverbiale fac parte din „formele simple", fiind cele mai simple.

Pentru analiza structurală a expresiilor proverbiale este valabil, *mutatis mutandis*, ceea ce spunea Matti Kuusi despre proverbe, şi anume : „proverbele se pot grupa după trei aspecte : 1. după idee ; 2. după structură ; 3. după nucleul construcţiei. Proverbele cu aceeaşi idee sînt proverbe sinonime. Proverbele care sînt formate după aceeaşi schemă sînt identice structural. Proverbele care se grupează în jurul aceleiaşi imagini cu acelaşi sens sînt proverbe cu acelaşi nucleu de construcţie" (*Ein Vorschlag für die Terminologie der parömiologischen Strukturanalyse*, în „Proverbium", 5, 1966, p. 971).

Referindu-se la schemele formale ale expresiilor proverbiale, Lutz Röhrich arată că cele mai simple sînt aşa-numitele *formule-gemene*, adică perechi de cuvinte în conexiuni frazeologice legate prin rimă. De asemenea, dintre expresiile cu formă simplă şi structură simplă fac parte şi *comparaţiile proverbiale* sau *expresiile proverbiale comparabile* (ex. „sărac ca un şoarece de biserică" ; „prost ca paiele de fasole"). Uneori, forma finală a unei expresii proverbiale este fixată definitiv de creaţia unui scriitor.

Din punct de vedere istoric, Röhrich consideră că noţiunea de expresie idiomatică proverbială este derivată din expresia simplă. Această noţiune apare în sec. al XVII-lea, cînd *Redensart* (expresie idiomatică) redă fr. *façon de parler* şi termenul este folosit pentru prima dată de Joh. Arndt (1605). Termenul de expresie idiomatică proverbială *(sprichwörtliche Redensart)* apare însă la 1683, în opera lui Justus Georg Schottel, *Lucrare explicativă a limbii literare germane*. Noţiunile nu sînt identice, în sensul că nu orice expresie sau structură lexicală poate fi denumită proverbială, deoarece metafora din conţinutul ei nu mai este conştientizată de noi.

Observaţiile asupra frecvenţei şi caracterului anonim al expresiilor populare sînt judicioase şi evidenţiază faptul potrivit căruia chiar dacă pot fi demonstrate originea sau autorul unor proverbe şi expresii proverbiale, totuşi ele rămîn populare datorită frecvenţei, funcţiei şi anonimatului. Chiar şi din documentele mai vechi nu reiese clar dacă aceste expresii sînt de origine populară sau sînt creaţie scriitoricească. Este discutabil faptul dacă o expresie proverbială a fost folosită ca atare sau dacă este citat. În general — concluzionează autorul — frecvenţa apariţiei expresiei proverbiale este un criteriu care decide dacă este vorba de o expresie proverbială populară sau de o structură literară individuală (p. 17).

În ce privește originea expresiilor proverbiale sînt indicate diferite izvoare : lumea juridică, lumea meseriașilor și a comercianților. În epoca contemporană, o contribuție la formarea unor noi expresii o are mass-media : TV, film, teatru, muzică, povestiri umoristice etc. Multe pot proveni și din domeniul tehnic.

Este subliniată necesitatea unor studii comparative care să pună în evidență căile de circulație a expresiilor proverbiale de la un popor la altul. Lutz Röhrich are perfectă dreptate atunci cînd afirmă că pentru un străin cunoașterea expresiilor idiomatice înseamnă însușirea limbii pe o treaptă maximă. Dificultatea în întrebuințarea ei constă în faptul că expresia „este o caracteristică a unei structuri idiomatice, că nu înseamnă ceea ce ar însemna cuvîntul de sine stătător" (p. 32). Sensul poate fi apreciat numai după funcție, adică în cunoașterea posibilităților de întrebuințare concretă.

Lexiconul propriu-zis cuprinde, în cele 4 volume, *2200 de articole* care cercetează originea, importanța istorică și apariția în literatură a peste *10 000 de expresii proverbiale*. Lexiconul explică într-un limbaj accesibil relațiile lingvistice ale expresiilor proverbiale din punct de vedere cultural, istoric și social și le conștientizează pe cele utilizate în conversația cotidiană.

Dovezi istorice din cronici, izvoare juridice vechi, din literatura de specialitate sau din creația literară au fost folosite aici, la care s-au adăugat variante orale.

Multe articole care cuprind cuvinte-cheie ale expresiilor paralele din limbi străine ne arată transmiterea și extinderea imaginilor și a formelor lingvistice cele mai uzuale.

Iconografia culeasă din diferite surse reprezintă un unicat. Imaginile, în număr de 600, sînt din surse contemporane cu epoca în care este atestată apariția expresiei date. Imaginile nu servesc numai pentru ilustrare, ci oferă și o explicație convingătoare a originii expresiei respective. Prin aceasta sînt completate cercetările despre formarea expresiilor discutate.

Deoarece nu se poate face întotdeauna o delimitare clară și convingătoare între un singur cuvînt și o expresie, în cazurile în care apar asemenea cuvinte în context fix și unde se poate demonstra etimologia lor cultural-istorică, ele au fost introduse în lexicon. De asemenea, cuvinte etalon-sloganuri au fost incluse în lexicon după criteriul necesității de explicare. Diferențiat au fost supuse atenției lectorului și expresii formale sau expresii idiomatice simple

Pentru a face lexiconul util nu numai pentru limba contemporană, ci și pentru a oferi posibilitatea utilizării lui ca lexicon-etalon în cercetarea scrierilor mai vechi, au fost introduse și numeroase expresii dispărute în limba actuală. Caracterul istoric este astfel evident, autorul menționînd că lexiconul încearcă să dea răspuns la întrebarea : de unde vine expresia ?

Pornind de la faptul că fiecare expresie proverbială are un conținut și o formă și aparțin unui spațiu lingvistic, adică au un anumit spațiu geografic, lexiconul acordă o atenție deosebită dialectelor, deoarece acolo se păstrează cel mai bine formele inițiale.

Lexiconul are trei anexe deosebit de utile pentru cercetători. Prima, *izvoare și interpretări*, cuprinde bibliografia colecțiilor din care au fost extrase expresiile proverbiale și a studiilor despre acestea. Următoarea anexă este consacrată *explicării ilustrațiilor* din cuprinsul lexiconului. Ultima anexă, *registru*, cuprinde cuvintele-cheie. De regulă apare numai un cuvînt și anume în forma de bază, adică infinitivul la verbe, nominativul singular la substantive și formele necomparative ale adjectivului.

Prin modul alcătuirii articolelor și multitudinea expresiilor proverbiale înregistrate, *Lexiconul* lui Lutz Röhrich constituie un model, înscriindu-se în rîndul lucrărilor de referință în paremiologia universală.

Constantin Negreanu

G. L. PERMJAKOV, Osnovî structurnoi paremiologhii, Moscova, 1988, 236 p.

În cartea *Bazele paremiologiei structurale* sînt cuprinse studii care au mai fost publicate fie independent, fie constituind capitole în diferite opere sau prefețe, precum și alte studii necunoscute din arhiva celebrului paremiolog G. L. Permjakov (1919—1983). Selecția scrierilor aparține unui entuziast admirator al regretatului savant : G.L. Kaptchiț, ajutat de M. S. Haritonov și T.V. Țivian. Ca un omagiu adus întemeietorului paremiologiei structurale, lucrarea apare tot în ciclul Studii de folclor și mitologie din Orient, editate la Nauka din anul 1969, unde locul de onoare îl ocupă operele lui G. L. Permjakov.

Fără îndoială că întreprinderea îngrijitorului ediției a fost impulsionată și de interesul tot mai mare stîrnit de *teoria clișeelor* pe plan național și mondial, teorie care stă de fapt la baza paremiologiei structurale. Avem de a face, cu alte cuvinte, cu o carte pe care am putea-o intitula *opere alese*, unde sînt reprezentate problemele de bază ale paremiologiei structurale elaborate de G. L. Permjakov.

Astfel, articolul *Clasificarea expresiilor proverbiale. Sistemul de transformare logică a proverbelor* (p. 11—33), ca și cel intitulat *Despre motivarea semnificației formelor complicate de limbă* (p. 34—57) fac parte din cunoscutul studiu *Gramatica înțelepciunii proverbiale*, studiu de referință care a stat la baza sistemului de clasificare din colecția *Proverbe și zicători ale popoarelor din* Orient, Moscova, 1979.

La cele deja arătate despre *motivație* în sistemul lui G. L. Permjakov în recenzia noastră din „Studii de literatură universală", XXI/1980, p. 155—159 vom mai adăuga că, în concepția sa, aceasta are dublă dependență : lingvistică și logico-semantică, iar analiza sensului motivațional este înțeleasă ca o globalitate, indiferent dacă este legată direct sau indirect de text. Proprietățile textului depășesc proprietățile părților lui, textul este o totalitate nonadițivă. Motivația poate fi zero sau diferită de zero (mai mare decît zero). Iar motivația diferită de zero are alte posibilități de transfer în textele care conțin componenți direcți (motivați). Caracterul transferului sensului în componenți metaforici sau de alt fel este esențial pentru întregul sens al textului. În particular, sensul poate fi metaforic numai prin transferul metaforic al componenților, pe cînd uzul altor figuri de stil, ca metonimia, hiperbola, litota etc., păstrează sensul general direct.

Din prezentarea detaliată a distribuției factorilor, pe bază de scheme și tabele, a proprietăților textului și a componenților motivaționali rezultă o descriere interesantă, în termeni de analiză componențială, a mecanismelor motivaționale pentru fiecare specie folclorică în parte, și se realizează în același timp caracterul izomorf al operațiilor motivaționale pentru toate tipurile de clișee sau specii folclorice, indiferent de lungimea sau de complexitatea lor structurală. În acest sens, ordinea introdusă de Permjakov prin această tehnică a analizei încheie un efort pe care-l făcuseră și lingviști de mare intuiție ca A.A. Potebnea, citat de însuși Permjakov, anume că între speciile scurte și cele lungi, între micro- și macrostructurile textuale nu există diferență decît de mărime, de detaliu constructivist. Conținutul logico-semiotic și/sau cel motivațional rămîne același, redus la un număr de scheme. Ceea ce diferențiază și definește existența speciilor folclorice (clișeelor) constă în modul diferit de întrebuințare a componenților sensului motivat pe schemele logice prin contrast cu sensul nemotivat al acelorași scheme.

Contribuția lui Permjakov, atît de originală și eficientă în cercetarea paremiologică, a trecut în umbră activitatea sa de traducător. Din practica traducerilor de proverbe, snoave, basme, mituri etc. ale popoarelor din Asia, Africa, Oceania poate i-au venit sugestii pentru teoria sa. Oricum, practica traducerilor n-a rămas fără ecou în formația sa de folclorist, este de părere G. L. Kaptchiț.

Alt studiu, *Transformarea de sens a cîtorva personaje și subiecte folclorice* (p. 58—80), pare mai puțin de domeniul paremiologiei, dar nu iese din folcloristică și nici din concepția lui Permjakov potrivit căreia proverbul este nucleul întregii literaturi populare, celelalte specii deducîndu-se din el. Articolul selecționat pentru *Bazele paremiologiei structurale* a servit drept prefață la culegerea *Prodelki hitrețov*, 1972, o panoramă a *glumelor șireților*, poznașilor din toată lumea, circa 500 de texte de la 120 de popoare și de unde, din păcate, Păcală și Tîndală ai noștri lipsesc.

Din *Studii tipologice de folclor*, 1975, este reținut pentru *Bazele* ... capitolul intitulat *Structura fondului paremiologic* (p. 80—106), în care se analizează paremia ca element al limbii și al folclorului, funcțiile textuale și tipologia structurală a paremiei. Finalul expunerii, deoarece aceste studii au fost mai întîi prelegeri care s-au ținut la Institutul de Etnografie al U.R.S.S. în 1972, se ocupă de raporturile paremiologiei structurale cu cea tradițională. Caracteristic pentru paremiologia clasică este abordarea comparativ-istorică și geografică, pe cînd abordarea structurală se referă în primul rînd la modul de construcție a paremiilor, importanța și sensul lor, fondul general-uman și specificul local. Paremiologia tradițională caută sursa, circulația de la un popor la altul, atestarea. Este diacronică cu alte cuvinte. Între cele două abordări sînt și asemănări, nu numai deosebiri, în sensul că nu se opun una alteia, ci se completează sau, așa cum spun lingviștii, se găsesc în legătură de completare a repartizării. Chiar dacă în această perspectivă paremiologia structurală apare complementară celei tradiționale, totuși ea are ceva în plus în practica cercetării, pentru că aduce mai multă rigoare prin găsirea fundamentelor paremice, *realia*, în termenii lui Permjakov, care nu sînt în limbă, ci în lucruri. Tot cercetării structurale îi revine meritul de a fi descoperit mecanismele constructiviste care operează în toate speciile folclorice, lungi sau scurte.

Cu *Structura de sens și clasificarea expresiilor paremice* (p. 107—134) ne situăm iarăși în categoria materialelor publicate, deoarece acest studiu a mai apărut în „Paremiologhicheskii sbornic", 1978 (p. 105—135), publicație scoasă de însuși Permjakov, cu o largă colaborare internațională : Alan Dundes, Arvo Krikmann, Matti Kuusi, Heda Jason, Vilmos Voigt etc. În articol sînt analizate tematic din perspectiva perechilor : mare—mic ; apropiat—depărtat ; bun—rău ; bătrîn—tînăr ; deștept—prost ; vechi—nou ; început—sfîrșit ; întreg—parte ; conținut—formă etc. Cîteva exemple vor fi edificatoare. În tema proverbului *Munțele născa un șoarece*, nu se găsește vreun șoarece sau realitatea altui obiect, ci perechea invariantă mare—mic. Alt exemplu mai complex : *Nu e fum fără foc, nici prost fără noroc* și *Nu există rîu fără maluri*. Forma logică care le unește este aceeași. În ambele proverbe se arată că nu poate exista un membru (component) al perechii fără celălalt. Primul confirmă că nu există consecință fără cauză, iar al doilea că nu se află un întreg fără ceva dintr-o parte componentă a lui. Toate perechile semantice invariante stau la baza grupelor tematice ale proverbelor uzuale. Cu un aparat logic simplu și relativ empiric stabilește într-un tabel grupele care se formează într-un corpus paremic și pe care le ordonează apoi după tipurile și modurile de legătură, după care se construiesc proverbele.

Un fragment din *Omonimie și sinonimie în paremiologie* (p. 135—138) scoate în evidență modul de abordare cu totul nou al lui Permjakov, care fixează aceste probleme la nivel logico-semiotic și nu lingvistic, de vocabular, ceea ce conferă perspective largi de aplicare în orice corpus paremic.

Sub titlul *O problemă de paremiologie a limbii. Despre nivelul paremiologic al limbii și minimumul paremic rus* sînt reunite și alte materiale din arhiva autorului (p. 138—170), care sînt totuși importante pentru elaborarea unei teorii generale a folclorului în care să fie implicate psihologia, logica și alte discipline. Aceste notări au servit pentru unele experimente de paremiologie, pentru introducerea unor paremii rusești dintre cele mai uzuale în dicționare, pentru întocmirea unor culegeri cu caracter normativ etc.

În *Anexe* (p. 170—221) sînt incluse : *Indicatorul tematic universal*, care a servit drept instrument de lucru la clasificarea *Proverbelor și zicătorilor popoarelor din Orient*, 1979, și alte schițări ale unor proiectate cercetări : *Despre structura semnului paremiologic* ; *Etapele de bază ale dezvoltării ideilor de paremiologie structurală* ; *Despre ghicitori*, apoi note, adnotări pe marginea unor lucrări deja publicate sau în curs de tipărire etc.

O bibliografie bogată (p. 222—235) cuprinde operele lui Permjakov, izvoarele ei, precum și ecoul pe plan național și internațional pe care l-a avut *teoria clișeelor*. Sînt citați și doi paremiologi români : N. Roșianu și D. Stanciu.

După prezentarea de mai sus, care a urmat intenționat structura cărții, se poate încerca o evaluare de ansamblu a sistemului paremiologic al lui Permjakov. Se constată în primul rînd *unitatea* experienței umane vehiculată de proverb în special și de creațiile folclorice în general. În al doilea rînd este învederat că analiza de la *conținut* la *formă* conduce la rezultate mai bune

decît investigarea de la *expresie* la *conținut*, practicată de-a lungul veacurilor. Sigur că sistemul lui Permjakov rămîne perfectibil. Autorul însuși a intenționat aceasta, după cum ușor se poate constata din note, amendări, completări și alte însemnări. Timpul nu i-a permis să-și desăvîrșească sistemul. A murit în plină vîrstă creatoare. Dar întreprinderea lui constituie un punct de răspîntie pentru cercetarea folclorică în general și pentru cea paremiologică în special, și aceasta nu numai pentru temeritatea investigației, cît mai ales pentru rezultate. S-a constatat că diferențele între colecțiile folclorice de toate felurile sînt numai superficiale și de detaliu nesemnificativ, iar asemănările sînt de profunzime și de structură, iar în evaluări acestea din urmă trebuie luate în considerare în primul rînd.

Prin caracterul său generativist, sistemul lui Permjakov poate construi cu ajutorul regulilor de formare și de transformare complementul creațiilor folclorice existente, adică complementul *actualului* sau, cum se spune cu un termen din logică, *posibilul*, pornind de la universalitatea tipologică a experienței umane prezentată atît de documentat și de convingător în toate studiile sale.

Folcloriștii noștri, dar mai ales paremiologii vor găsi sugestii esențiale de organizare științifică a corpusului paremic românesc, întreprindere absolut necesară și care se lasă nepermis de mult așteptată.

Dumitru Stanciu

ELISABETH SCHULZE-BUSACKER

1 „Philomena", une révision de l'attribution de l'œuvre, în „Romania. Revue trimestrielle consacrée à l'étude des langues et des littératures romanes", fondée en 1872 par Paul Meyer et Gaston Paris, publiée par Jacques Monfrain, nr. 4 (1986)

O controversă seculară se desfășoară în jurul *Philomenei*, operă descoperită de Gaston Paris în 1884, care conține, ca incluziuni, texte mai vechi și adaptări din fabulele lui Ovidiu (43 î.e.n.—17 e.n.). Această operă este introdusă în *Ovidiu moralizat* prin referințe clare la o sursă care menționează un Chrétien, poate chiar doi, la jumătatea operei figurînd *Crestiens li Gois*, identificat de G. Paris în *Histoire littéraire de la France* cu Chrétien de Troyes (sec. XII). Opinia lui G. Paris n-a fost acceptată și i-au urmat numeroase încercări de stabilire, în principal, a paternității *Philomenei*.

În această chestiune, după 1910 s-a ajuns la concluzia că *Philomena*, atribuită de anonimul autor al lui *Ovidiu moralizat* unui Chrétien, trebuie să fie prima dintre operele lui Chrétien de Troyes. Pentru rațiuni lingvistice, însă, *Philomena* nu este cuprinsă printre operele lui Chrétien de Troyes. Nici una din opiniile formulate în această privință n-a fost acceptată fără rezerve, astfel că specialiștii discută încă dacă *Philomena* poate sau nu să fie considerată ca aparținînd lui Chrétien de Troyes.

Autoare a unei lucrări de referință — *Proverbes et expressions proverbiales dans la littérature narrative du moyen âge français*, Paris, 1985 (v. R.E.F., nr. 4/1988), în care s-a ocupat de „utilizarea unui procedeu retoric în operele narative franceze din secolele XII și XIII, mai exact de modul de utilizare în opere literare din epocă a proverbelor și expresiilor proverbiale.—, Elisabeth Schulze-Busacker încearcă să elucideze atribuirea operei în discuție pe baza exprimărilor proverbiale folosite și a modului în care sînt întrebuințate : ca ornament, ca argument pentru fundamentarea unei idei prin generalitatea acceptării poziției reflectate de proverbul utilizat, în ironie etc., după modul lor de inserție. Sîntem de acord cu autoarea privitor la posibilitatea stabilirii paternității unei opere prin determinarea modului de folosire a exprimării proverbiale, a felului de introducere într-un context ideatic, în frază etc.

Fiecare ins este produsul mediului în care a fost semănat de natură, iar limba face parte din acest mediu. Excluzînd geniile, marea majoritate a oamenilor folosesc lexicul, inclusiv exprimările proverbiale, care nu-s decît aspectul estetic și pitoresc al limbii, pe care l-au învățat în mediul familial și în cel habitațional.

Există tendința generală spre raportarea unor elemente din natură la aspecte din viața cotidiană a omului, datorită cărora apar metafore ușor de înțeles și de fixat în memorie ca : urechea acului, gîtul sticlei, un deget de ulei, brațul rîului, bot de deal, inima pădurii, a carului,

piciorul podului, poalele muntelui, gura văii, a cîmpului etc., care reflectă indisponibilitatea altor termeni, în începuturile limbajului, decît cei la îndemîna omului, elementele referitoare la om și la sistemul lui relațional fiind printre primele numite, din nevoia de comunicare. Acest procedeu, al raportării prin similitudine la nume din zona lui antropos, a dus și la stabilirea unor nume de plante : ochiul-boului, talpa-gîștii, coada-șoricelului etc.

În afara acestui sistem general, ușor de urmărit în toate limbile, fiecare mediu și fiecare ins are propriul său sistem asociativ între noțiuni, modalități proprii de adjectivare, mai bogate sau mai sărace etc. Ceea ce numim în mod curent „ticuri verbale", prezente la toți indivizii, nu-s decît ticuri de gîndire, aparținînd unei stereotipii, unei mecanici a gîndirii, dominate de comoditate în gîndire și, evident, și în exprimare. Manifestate în frecvența cu care apar în discurs anumite formule-tip, anumite exprimări proverbiale își află spontan locul ori de cîte ori contextul în care sîntem obișnuiți să le plasăm se găsește pe buze, ca și în modul lor de inserționare. Unele din acestea sînt specifice unor anumite perioade de existență.

Examinînd cu atenție opera unui scriitor, putem descoperi astfel de ticuri, de predispoziții pentru utilizarea anumitor expresii, în anumite contexte specifice. De îndată ce stăm mai mult de vorbă cu cineva nu se poate să nu-i recunoaștem astfel de ticuri, de înclinări inconștiente către anumite formule stereotipe de expresie, uneori supărătoare pentru auz. Există o compensație : și interlocutorul le suportă pe ale noastre. Să dăm un exemplu din literele românești. Am întîlnit la M. Eminescu un dicton latin : *Affirmanti obstat probatio*, pe care nu l-am mai întîlnit în opera nici unui alt autor român. Ei bine, găsind un text a cărui paternitate este îndoielnică, care însă ar putea aparține lui Eminescu, dacă în acesta ar figura dictonul citat șansele ca textul să fie al lui Eminescu ar crește în mod considerabil pe seama prezenței unei mărci (dictonul respectiv) specifice acestuia.

Producînd o argumentație doctă, riguroasă și minuțioasă, Elisabeth Schulze-Busacker are îndreptățirea să presupună în finalul demonstrației sale, că „*Philomena* este una din operele lui Chrétien de Troyes".

Prezentînd un rezumat succint al acestei lucrări nu am intenționat decît să reținem atenția cercetătorilor asupra unei modalități de investigare în textologie cu ajutorul exprimării paremiologice. Pentru argumentația de detaliu, ca și pentru felul în care este aplicată, este necesară parcurgerea textului original pe care, din parte-ne, îl ținem la dispoziția celor interesați.

2 Des „Disticha Catonis" en Espagne, Italie et France. Actes du Colloque International EUROPHRAS 88, Phraséologie Contrastive, Klingenthal — Strassbourg, 12—16 mai 1988

În evul mediu, *Disticha Catonis* (Stihurile lui Cato) reprezintă pentru Europa occidentală una din lucrările de bază pentru învățămîntul școlar elementar. Deși conținutul a variat de-a lungul secolelor și deși atribuirea textului lui Caton cel Bătrîn (234—149 î.e.n.) a fost contestată, în sec. IX, de către Remi d'Auxerre (m. 908 e.n.), important este că textul a prezentat interes pentru păgîni și pentru creștini, pentru filozofi, scriitori, pentru adaptatorii și traducătorii vechi, ca și pentru interpreții literari și filologii moderni, în fine pentru paremiologi, și asta din antichitate pînă-n zilele noastre.

În realitate, este vorba de un text latin anonim, cu caracter didactic, compozit, a cărui primă fază de redactare se situează în sec. III e.n., ultima aparținînd sec. VII și VIII e.n. Din aceasta din urmă provin toate traducerile și adaptările ulterioare : anglo-normande (trei traduceri din sec. XII), franceze (trei versiuni din sec. XIII, legate unele de celelalte), italiene (o serie de traduceri, mai ales în proză, începînd de la jumătatea sec. XIII, pînă în sec. XX), catalane și occitane.

În lucrare se urmărește situația și caracterul manuscriselor (în versuri sau în proză, traducere sau adaptare, gradul de intervenție al adaptatorilor în textul de bază și versiunile rezultate etc.) în țările vizate. Se evidențiază, din acest punct de vedere, un text occitano-catalan de la sfîrșitul secolului XIII, intitulat *Paraphrase de Caton*, deși acesta nu conține decît circa o treime din *Disticha Catonis*, adică 54 de distihuri. Autorul, necunoscut, a avut ideea de a transcrie cu cerneală roșie distihurile originale, în latină, cu cerneală verde versiunea lor din Cato Novus și cu cerneală neagră parafraza lor în occitană, punînd astfel în evidență textul original și pe cele adăugate sau modificate, ceea ce reprezintă o binefacere pentru filologie, paremiologie, în general pentru cultură.

În estul Europei *Distihurile lui Caton* n-au avut circulație, fiind puțin cunoscute.

Lucrarea aduce informații interesante, mai ales pentru paremiologii preocupați de aspectul comparativ.

3 La moralité des fabliaux. Considération stylistique. Publications de l'Université de Rouen. Ouvrage n° 83, Presse Universitaire de France

La începuturile poeziei populare franceze apar (sec. XII—XIII) aceste *fabliaux*, niște poeme populare în versuri, un fel de anecdote, cu caracter moralizator. Legătura specifică între evenimentul prezentat și învățătura rezultată apropie genul de proverbe, despărțindu-l atît de fabulă, cît și de pildă.

Elisabeth Schulze-Busacker își propune să afle dacă există o legătură definitorie între *fabliaux*, moralitate și proverb și, în plan stilistic, dacă „întrebuințarea proverbului în exprimarea moralității genului se deosebește, de asemenea, în forma sa de folosire în interiorul narațiunii sau în alte genuri narative ca : romane, cîntece populare, fabule, *le Roman de Renard*, în care proverbele sînt relativ frecvente, cum rezultă din lucrarea sa" (v. R.E.F., nr. 4/1988).

După ce își fixează criteriile de departajare, autoarea citează concluzia la care a ajuns în lucrarea menționată, și anume că „frecvența și tipul enunțului proverbial în anecdotele populare [*fabliaux*] ca și în romane și cîntece populare din aceeași epocă depind de preferințele autorului și de o anumită modă, și nu de forma aleasă pentru narațiune", ceea ce ține de evidență și este cît se poate de normal.

Alegerea proverbului ca motiv fundamental este specifică narațiunii scurte, dar, în timp ce în cîntece proverbul este folosit cu rol ornamental, în anecdota populară proverbul este implicat exprimării aspectului moralizator. Se dau exemple de utilizare stilistică a proverbului în cele mai vechi texte ca : *La Plantez*, *Auberée*, anecdotele lui Jean Bodel etc., pe baza cărora se conchide că trei tendințe rămîn dominante privitor la utilizarea proverbului de-a lungul unui secol din istoria acestui gen de narațiune scurtă :

— exploatarea proverbului în prolog și în epilog, inclusiv în exprimarea moralității anecdotei, ca particularitate a genului ;

— interjecțiile proverbiale ale autorului în timpul povestirii ;

— discursul direct de alură cotidiană venind din elementul proverbial utilizat.

În marea majoritate a cazurilor, genul amintit folosește o moralitate pe bază proverbială. Aceasta se conturează ca o parte a anecdotei, detașată de povestire, formulată pe baza uneia sau mai multor elemente proverbiale care contribuie la înțelegerea faptelor prezentate și apare, din punct de vedere stilistic, sub forma unui comentariu, fie implicit, fie explicit.

Aceste concluzii sînt sprijinite cu un număr apreciabil de exemple comentate care ni se par convingătoare. Pentru cineva din exterior urmărirea textelor ilustrative este îngreuiată de faptul că acestea sînt în așa-zisa franceză veche, în care se înregistrează destule cuvinte din lexicul românei contemporane și dintotdeauna, dar în care figurează și numeroase cuvinte neinteligibile, care nu există în nici o limbă cunoscută, unele negăsindu-se nici în dicționare de „franceză veche", ceea ce este perfect explicabil dacă se ține seama de faptul că „franceza veche nu este o limbă în sensul modern, ci un ansamblu de dialecte din Franța de nord, nefiind nici măcar o stare de limbă, cel puțin în aspectul său lexical ..." (A.J. Greimas, *Dictionnaire de l'ancien français*, p. IX). Iată cum arată această „limbă" într-un scurt citat din fabula *Les trois Dames qui trouvent un Vit* :

„Pour ce, seignor, je vos chasti :
Par essample vos mostre et preuve
Que se nul ce vos avoir treuve,
S'il i a compaing ne compaigne.
N'atende pas que il s'en plaigne.
Mes rende l'en toute sa part
...
Mes en la fin di en apert :
Cil qui tot coveite tot pert" (din lucrarea recenzată, p. 534).

Am urmărit cu interes eforturile autoarei de-a pune-n evidență importanța și specificitatea stilisticii și modul de folosire a acesteia ca metodă de stabilire a paternității unei opere cu autor incert, a caracterului limbii unui autor, a gradului de folosire a limbii populare în scrierile unei anumite perioade de timp, a răspîndirii și circulației anumitor proverbe în diverse epoci etc. Pentru unele din aceste aspecte, lucrările Elisabethei Schulze-Busacker pe care le cunoaștem ni se par argumentate și convingătoare.

Nu ne-a convins părerea privind influența unora din textele analizate asupra altora, pe baza unor simple asemănări stilistice : „une influence des Proverbes au vilain sur les fabliaux me semble donc probable" p. 537 (v. și alte formulări asemănătoare la p. 532, 533, 535, 536).

Affirmanti obstat probatio, ceea ce nu se face și, în lucrarea analizată nici nu e posibil de făcut, și nu numai pentru că, în secolele XII, XIII, înainte de apariția tiparului, circulația ideilor era mult mai restrînsă, iar probabilitatea ca un prezumtiv autor să ajungă să parcurgă un anumit manuscris era extrem de redusă. Oricum, nu se poate vorbi de influență înainte de a dovedi existența unui contact nemijlocit între opera „influențatoare" și autorul „influențat", condiție *sine qua non*. Afirmațiile pe această temă, fără dovada minimală menționată, sînt simple supoziții. În plus și hotărîtor: nici un „loc comun", lipsit de atributul originalității, nu poate reprezenta sursă și materie de influență.

Pentru Aristotel *existentia este singularium*, iar în logica stoică „ceea ce e comun nu există" (Simplicius, categ. 26, ap. V. Brochard, *Die Philosophie der Griechen*, 1880, partea 3, p. 235), astfel că proverbele, neavînd un autor cunoscut, nu pot intra în discuție privitor la o influență oarecare. După părerea noastră, chestiunea influențelor în materie de proverbe nu are rost să fie ridicată. A se vedea și lucrarea următoare, în care autoarea arată (p. 134) că „le moyen âge classait proverbes et sentences sous les *loci communes* . . .".

4 Proverbe ou sentence : essai de définition, în *La Locution*. Colloque international, Université Mc Gill, Montréal, publicat în „Le moyen français. Revue d'études linguistiques et littéraires", nr. 14—15, p. 134—167

La Colocviul internațional cu tema „Locuțiunea", ținut la Universitatea Mc Gill din Montréal, au fost prezentate 21 de comunicări axate pe tema colocviului, „promovarea discuțiilor asupra definiției locuțiunii". Unii participanți au propus definiții, alții le-au contestat pe cele existente. Patru comunicări s-au ocupat și de proverbe, considerate ca locuțiuni, comunicarea pe care o analizăm, a Elisabethei Schulze-Busacker, fiind dintre acestea.

Autoarea își propune să dovedească că în evul mediu s-ar fi produs conversiuni de sentințe în proverbe și treceri ale unor proverbe în sentințe.

Ca și în cazul celorlalte lucrări ale autoarei, sistematizarea și rigoarea documentară sînt remarcabile. Colecțiile pe care-și edifică cercetarea sînt *Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi* (TPMA), la care se lucrează de circa 15 ani, în Elveția, sub îndrumarea lui S. Singer, și propriile sale excerpte din scrieri narative din secolele XII și XIII în Franța. TPMA este un dicționar al proverbelor din toate textele medievale, scrise în limbile romanice și germanice + latina medievală, cu sursele lor clasice eline și latine. Prin concepție, acest dicționar conține nu numai proverbele propriu-zise, ci și maximele, sentințele și aforismele, locuțiunile și formulele fixe de orice fel, atît timp cît provin dintr-o sursă cunoscută. Lucrarea tinde să ilustreze „unitatea spirituală a Europei creștine în evul mediu". După cîte am înțeles, deși lucrarea se întinde între anii 500 și 1600, nu intră în programul lucrării decît textele din Europa occidentală, ceea ce lasă să se întrevadă că și în planul culturii operează prezența a două Europe, ceea ce nu ni se pare nici științific, nici rezonabil. Înainte de a intra în materia lucrării autoarea își definește termenii.

În ce privește sentința, „din antichitate este considerată ca o frază exprimînd o gîndire, mai ales de ordin moral, formulată într-o manieră dogmatică, și al cărei autor, real sau fictiv, este cunoscut, dar nu neapărat numit". Deci, caracteristicile definitorii ale sentinței ar fi : *intenția morală* sau de *normă de conduită* și *prezența ei într-o sursă literară cunoscută* sau *presupusă cunoscută, deci folosirea ei prin citare*. Avem rezerve față de această definiție, dar spațiul nu ne îngăduie să le expunem.

Referitor la definiția proverbului, ni se spune că este mult mai complexă și mai puțin acceptată de toată lumea. Cea mai convingătoare, după părerea autoarei, este aceea dată de Susanne Schmarje (inspirată din a lui Erasmus): „expresia proverbială [deci nu se distinge între proverbe și expresie proverbială — n.n., G.G.] *este un enunț scurt*, cu *caracter universal*, care izbește printr-o *formulare* în mod vizibil *deosebită de rostirea obișnuită*".

Se insistă asupra a două caracteristici care, se afirmă, nu mai suscită discuții printre paremiologi: „caracterul universal" (nu popular) al proverbului și apartenența proverbului la un „cod particular" al limbajului, care se deosebește prin unele trăsături formale, punînd în evidență enunțul proverbial de fluxul limbajului curent.

Se observă că în definiția prelucrată de S. Schmarje după Erasmus s-a exclus orice fel de explorare a conținutului, ca și caracterul didactic, cerut de mulți cercetători.

Și asupra acestei definiții avem rezerve. În primul rînd pentru că „întrebuințarea pragmatică" și „didacticismul" nu-s definitorii pentru proverb.

Care este caracterul didactic în proverbe ca :
— *Morții cu morții, viii cu viii*
— *Seamănă ca două picături de apă*
— *Fiecare e stăpîn pe capul lui . . .*
Dacă *Haina face pe om* are funcție didactică, *Haina nu face pe om* are funcție antididactică.

Pentru că, în opinia noastră, proverbul nu reprezintă o modalitate de formulare a unei încărcături sapiențiale sau didactice, ci o formă de expresie artistică, figurată, prezentă în toate limbile. Ca atare apare ca obiectivă și necesară demitizarea proverbului de încărcătura de *sapientia*. Aceasta nu este definitorie pentru genul aforistic, dimpotrivă, o considerăm ca pe un balast intelectual, o înțelegere confuză. Nu poate fi vorba de filozofie, fie ea numai populară, aceasta exprimîndu-se, de cînd lumea, atît în stilul direct cît și în cel figurat, exprimarea sapiențialității, filozofia, nefiind apanajul stilului figurat.

În plus, nu se poate primi părerea că „scurtimea formulării este mai mult o problemă de utilizare literară a proverbului decît de întrebuințare pragmatică", deoarece *scurtimea* este element definitoriu (a se vedea chiar definiția acceptată de autoare : „bref enoncé . . . ").

Că unele proverbe au și un aspect sapiențial, dedus din experiență, chiar didactic, nu ne îndreptățește să extindem această cazuistică accidentală la întreaga masă a proverbelor. Într-adevăr, proverbul se naște din experiență (p. 139), „les proverbes sont les échos de l'expérience", după formularea lui Bernardin de Saint-Pierre (1737—1814), dar nu se poate accepta ca „il se tourne ensuite vers une évaluation morale (globale)". Ni se pare că iar se extinde la întreg un element caracteristic pentru o parte.

Care este partea morală în proverbul „Ochii care nu se văd se uită", dar în antiteza acestuia „Ochii care se văd rar sînt mai drăgăstoși", dar în „Moartea nu iartă pe nimeni"? etc. etc. Se pot da sute de exemple de proverbe care au exclusiv funcție constatatoare, fără implicații de moralitate.

Admirăm ușurința cu care autoarea se mișcă într-un vast și impresionant univers paremiologic, sîntem de acord cu existența unei „legături diacronice între sentință și proverb" (p. 140), dar, contrar celor afirmate de Hans Walter — rezultatele obținute din despuierea materialelor (TPMA) lăsate de Singer — , *nu credem în posibilitatea convertirii nici unei sentințe în proverb*. Un șir de milenii, țăranii analfabeți și-au croit limba, inclusiv proverbele, cu mult timp înainte de existența scrisului și a oamenilor de cultură de tip școlar. *Les proverbes étaient avant les livres* (E. Finbert, *Dictionnaire des proverbes du monde*, Paris, R. Laffont, 1965, p. 20), în timp ce sentințele nu au putut lua naștere decît după apariția scrisului și a școlii, iar pînă aproape în contemporaneitate țăranii, poporul analfabet sau semialfabetizat n-aveau cum lua cunoștință de produsele oamenilor de cultură, neavînd acces la ele.

În sec XVIII încă durata medie de viață nu depășea, în Franța, 25—28 de ani (v. M.A. Legrand, *La longévité à travers les âges*, E. Flamarion, 1911, p. 49, P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe des lumières*, Paris, 1971, vol. I, p. 150—203). La capătul secolului luminilor apare, o dată cu prelungirea vieții, un auxiliar capital : „bunicul". „În Germania, speranța medie de viață, la ambele sexe, se situează în jur de 20 ani" (G. Kurth, O. Roehrer-Ertl, *Zur biologischen Kontinuität von Populationsfolgen*, Actes du II[e] Congrès International de Thracologie, vol. III, p. 413—421).

Școala nu este posibilă fără o limbă cît de cît unitară, fără învățători pentru limba respectivă. Franța, cea mai avansată din punct de vedere al răspîndirii culturii, este, în secolul luminilor, o țară de analfabeți. „În decursul celei de a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea limba franceză reușește (!) să depășească și penultima (!) etapă a cuceririi teritoriului național (!). Ea este indisociabilă de alfabetizarea la nivelul revoluționar, exploziv, aproprindu-se de 50%" (! !) (v. P. Chaunu, *op. cit.*, vol. I, p. 199). „Alfabetizarea generală nu este rentabilă decît acolo unde există o speranță de viață satisfăcătoare" *(ibid.*, p. 203).

Să mai citățm un text edificator și concludent : „Il ne faut pas oublier que la scolarité n'a été obligatoire qu'à partir de 1882 [în România învățămîntul obligatoriu și gratuit a fost introdus la 1864 prin Legea Instrucțiunii — n.n., G.G.] : ainsi, vers 1950, on pouvait encore rencontrer quelques personnes agées qui ne parlaient que le patois et ne comprenaient même pas le français.

Dans les anciennes générations le fait était courant chez les femmes : quand les hommes avaient été designés par le tirage au sort, ils *avaient été initiés au français en faisant le service militaire, qui* n'a été réellement rendu obligatoire pour tous qu'à partir de 1905". (Pierette Debuisson, *Les atlas linguistiques ; instruments de synthèses des parlers de nos terroirs*, n° 37, Juillet 1980 du „Courrier du CNRS").

Realitatea prezentată dovedește că nici un mecanism de convertire a unei sentințe în proverb nu a fost posibil, în principal datorită rupturii totale dintre operele scrise și populație. Exemplele date de autoare nu sînt convingătoare, deoarece nici unul din „proverbele" născute

din sentințe, date ca exemple, nu are circulație universală (ne-am ținut tot timpul de definițiile acceptate de autoare, deși, cum am arătat la început, nu le împărtășim în totalitate).

Dacă există sentințe cu conținut similar cu al unor proverbe, fapt de netăgăduit, aceasta se explică numai prin reformularea, conștientă sau inconștientă, de către unii oameni cu studii, a conținutului unor proverbe, proverbul fiind totdeauna cu mult mai vechi decît orice sentință echivalentă. A nu se uita că o mențiune scrisă reprezintă o dovadă a prezenței textului atestat în epoca respectivă, dar nu furnizează cea mai fragilă dovadă asupra momentului apariției proverbului pe care textul respectiv îl reproduce sau îl aproximează.

După părerea noastră, proverbele sînt tot atît de vechi ca și limba, și nici un proverb (popular) nu are un autor cult, chiar dacă în unele cazuri este vehiculat, ca atare sau modificat, de opera unui scriitor. A se vedea, în acest context, zecile de incriminări aduse unor iluștri autori francezi (că au reprodus în sentințele lor proverbe populare) de către P. M. Quitard, *Etudes historiques, littéraires et morales sur les proverbes français* . . ., Paris, 1860, 460 p.

Să dăm și un exemplu găsit de noi. La Bruyère (1645—1696), în *Les Caractères. De la société et de la conversation*, publica următoarea sentință : „C'est une grande misère que de n'avoir pas assez d'esprit pour bien parler, ni assez de jugement pour se taire. Voilà le principe [sic !] *de toute impertinence*", reluînd într-o exprimare nefericită, stufoasă, proverbul popular : „*Tay toy dit ce ribaud Thérence,/ Ou dis chose meilleure que silence*".

Luînd faptele prin comparație cu colecția lui Le Roux de Lincy (1849) în care proverbul figurează, am putea fi induși în eroare de jocul aparențelor și să credem că sentința lui La Bruyère (sec. XVII) s-a putut converti în proverb, ceea ce ar fi fals. La aceasta ar putea contribui faptul că proverbele (populare) circulă exclusiv oral, că nu avem pentru ele un termen *post quem*.

Proverbul a fost întîlnit în română, în nouă colecții populare, în două forme, înregistrat în vorbirea unor țărani analfabeți, care nici n-au auzit măcar de La Bruyère. De asemenea, l-am întîlnit în latina medievală (*Aut silere oportet, aut silentio meliora loqui*), în italiană, în spaniolă etc. Am folosit acest exemplu pentru că este edificator, proverbul figurînd într-un text din sec. XVI, înainte de La Bruyère, de asemenea găsindu-se și alte variante (v. De Vibraye, *Trésor des proverbes français*, p. 395).

Iată încă un exemplu : proverbul francez *Il n'est si grande folie que de sage homme*, corespondentul proverbului românesc *Unde-i înțelepciune multă e și nebunie multă*, „a fost imitat de Montaigne în forma *De quoi se forme la plus subtile folie que de la plus subtile sagesse*? și de La Rochefoucauld, sub forma *La plus subtile folie se fait de la plus subtile sagesse — Maximes*, 134" (Conf. Quitard, *Etudes historiques*. . ., p. 62). Dat fiind că proverbul circulă oral, s-ar putea încerca inversarea raporturilor reale și să se deducă proverbul din sentințele lui Montaigne și La Rochefoucauld, ceea ce ar fi eronat.

Întîmplător acest proverb figurează în *La Chronique de Rains* (sec. XIII), Paris, 1837, p. 68, sub forma : *Et souvent avient que sages hom fait grant folie*, scrisă cu sute de ani înainte de autorii de sentințe citați, de un scriitor popular anonim, ceea ce, sperăm, lămurește, deplin lucrurile : anume că niciodată o sentință nu s-a putut transforma în proverb, procesul fiind indiscutabil cu sens unic, de la rădăcină spre corolă, de la popor la pătura cultă. Numai autorii de sentințe au împrumutat, conștient sau nu, din paremiologia populară.

A se vedea și opinia lui G. Duby, *Objet et méthodes de l'histoire de la culture*, 1982, p. 17 : „oriunde și în orice cultură « savantă » se află un reziduu de cultură populară".

Din cercetările noastre rezultă că pînă la apariția formelor moderne de mass-media nici o înrîurire evidențiabilă a culturii „savante" asupra celei populare nu poate fi dovedită și nu se întrevede nici un mecanism după care să se fi putut efectua. Exemplele de sentințe convertite în proverb, date în lucrarea recenzată, nu ni se par convingătoare, „proverbele" obținute din sentințe nefiind proverbe, în principal pentru că le lipsește „circulația universală", iar, în al doilea rînd, unele erau proverbe în circulația orală și înainte de apariția sentinței care li se propune ca matcă. Aceasta, cu atît mai mult cu cît textele, manuscrise sau, mai tîrziu, tipărite, nu au circulat în casele țăranilor (analfabeți), ci în mănăstiri și în castele, în care nu se nasc pro verbe sau, dacă s-ar naște, n-ar avea cum să se răspîndească. În plus, grafia textelor este atît de instabilă (am întîlnit și 8 feluri diferite de a scrie un cuvînt), că și dacă textele paremiologice din evul mediu francez ar fi ajuns, întîmplător, în sate, și chiar dacă s-ar fi găsit 1—2 alfabetizați (la început se numeau astfel cei care știau să se iscălească — v. P. Chaunu, *op. cit.*, p. 198—199), nu ar fi putut fi înțelese (cum nu sînt astăzi înțelese de oameni cu infinit mai multă școală decît țăranii din Franța evului mediu), astfel că în nici un fel n-ar putea constitui puncte de sprijin pentru teza lucrării.

Confuzia, ni se pare, este favorizată de caracterul livresc, cult, al paremiologiei franceze, nefiindu-ne cunoscută o culegere de proverbe din graiul viu al poporului, ci numai copieri de texte (manuscrise sau tipărite anterior). Or, cum am arătat în *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, București, Ed. Albatros, 1986, nici o colecție paremiologică, chiar populară,

nu poate înregistra tot ce circulă în popor, nici măcar în momentul alcătuirii, în primul rînd datorită inexistenței unei metodologii care să asigure integralitatea culegerii din viu grai a tuturor proverbelor populare. Ne referim la impresionanta colecție a lui I.A. Zanne (10 volume de cîte aprox. 800 p. fiecare), în care am constatat absența a sute de proverbe și expresii proverbiale de uz curent. În realitate, este vorba de simple prezumții, formulate datorită faptului că anterioritatea unora din proverbe față de sentințele din care par a fi deduse nu poate fi evidențiată datorită circulației orale a proverbelor.

Am studiat cu atenție lucrarea și, pentru motivele arătate, exemplele date pentru a ilustra mecanismul de convertire a unor sentințe în proverbe nu ni s-au părut probante. Proverbele galice, rumâne (în evul mediu, limba provensală se mai numea rumână), au existat concomitent cu cele latine și independent de ele. Credem că am dovedit fără putință de tăgadă (v. *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, p. 25—30) că împrumutul referitor la proverbe trebuie exclus chiar ca poziție teoretică și ca premisă, neexistînd nici un argument care să-l susțină, fiind vorba de o imposibilitate naturală.

Faptul că nu există scrieri concomitente cu cele latine nu dovedește deloc că proverbe identice sau similare cu cele care circulau în peninsula italică nu circulau și în Galia, Germania, Dacia și în restul Europei, proverbele născîndu-se o dată cu limba. Există limbă, există proverbe. Într-o anumită zonă geografică și pe o anumită treaptă de evoluție socială sînt de numit cam aceleași noțiuni și aproximativ același tip de relații, pe care lexicul trebuie să le reflecte, inclusiv proverbele și locuțiunile proverbiale.

Iată un exemplu ilustrativ. Pe p. 150 se citează o propoziție în stilul direct, pe care autoarea o consideră proverb : *Femme mariée doit estre simple e porter la guimple*, care, după opinia noastră, nu poate fi în nici un fel categorisită proverb pentru că este de aceeași speță cu propozițiile următoare : Bărbatul căsătorit trebuie să fie voinic și muncitor și să-și iubească nevasta ; Fata nemăritată trebuie să fie frumoasă și cuminte și să se îmbrace simplu.

Putem multiplica la nesfîrșit astfel de exprimări în stilul direct, dar acestea n-au nici în clin nici în minec cu paremiologia, deși pot răspunde cerințelor puse de autoare : „designant à la fois les atouts de la bonne épouse et le code vestimentaire de l'époque".

Un astfel de „proverb" nu există în română și nici în altă limbă, pentru că nu-i proverb și nu îndeplinește condițiile definiției acceptate de autoare : nu are caracter didactic și nu aparține unui cod aparte de limbă, care să atragă atenția prin anumite trăsături formale („le proverbe appartient à un « code particulier » du langage qui frappe par certains traits formels faisant ressortir l'énoncé proverbial de la chaine du code parlé").

Deși nu există, cum am arătat, o astfel de formulă în română, și nici în franceză nu există (nu-i cunoscută francezilor), neavînd circulație universală, obiceiul există în România și e foarte strict respectat la țară : femeia măritată poartă obligatoriu basma (guimple) care să-i acopere tîmplele, părul și ceafa, și intră în categoria femeilor, al căror port este sobru și simplu, ca și purtarea impusă de situația de nevastă. Condițiile de purtare și de vestimentație ale femeii măritate fac parte dintr-un cod nescris, respectat cu strictețe, și sînt prezentate în scris în diverse lucrări, dar nu într-o formulare unică.

După părerea noastră nici sentința citată nu există, citatul din *Eracle*, de Gautier d'Arras (p. 151) nereferindu-se la femei măritate, ci la fete care așteaptă să se mărite. În al doilea rînd nu este vorba de un citat (condiție definitorie după regula fixată de autoare), iar în al treilea rînd și, decisiv, *simple* și *guimple* nu sînt folosite de d'Arras ca un *ecou din „proverbul" invocat*, ci pentru că în limba franceză pentru *guimple* nu există decît o singură rimă : *simple* (a se vedea P. Desfeuilles, *Dictionnaire de rimes*, Paris, Garnier Frères, 1967, p. 240, ca și orice alt dicționar de rime). De unde se vede că e vorba de o rimă obligată, ca unică, și nu de vreun ecou. În plus, d'Arras, prin ceea ce spune, se referă, eufemistic, la viclenia femeilor care se arată la început curtenitoare, cuminți, tăcute și simple, dar numai la început ...

De aceea, noi considerăm că și în acest caz nu există nici o legătură între „proverbul" și „sentința" menționate, cu atît mai puțin un raport de filiație.

Am mai putea adăuga că proverbele exprimă adevăruri care sar în ochi (este motivul pentru care sînt reținute cu ușurință, pentru că reprezintă *forma logică pe care o îmbracă experiența tuturor*), dar nu toate adevărurile care sar în ochi sînt formule proverbiale. *Răsare soarele, se face ziuă, nu plouă, nu se fac bucate* etc. sînt adevăruri banale, le știe toată lumea, sar în ochi, dar nu-s proverbe. De aceea, metodologic, credem că orice afirmație privind convertirea sentințelor în proverbe trebuie confruntată înainte cu definițiile date pentru proverb și pentru sentință.

Deși, dat fiind caracterul livresc al paremiologiei franceze, nu-i de exclus ca unele proverbe cuprinse în *Biblie* să fi fost cuprinse în diverse manuscrise culte, nu se poate susține ideea că unele proverbe din *Biblie* au ajuns pe această cale să circule în popor.

N-am înțeles de ce se folosește pentru aceste manuscrise care conțin liste de proverbe titulatura *recueils* (de 3 ori numai pe p. 142), pentru că nici un text paremiologic francez din

evul mediu nu a reprezentat o culegere din popor și nicăieri nu am întîlnit sub un proverb „*culeș*" *de la* ... (datele de identitate ale informatorilor de la care a fost culeș).

Cum știm, în tot evul mediu *Biblia* a fost citită în biserici în limbi neînțelese de popor: latina în Occident, slavona în estul Europei. Proverbele sînt mult mai vechi decît *Biblia*, în care au pătruns din vorbirea populară. Poporul și-a conservat, prin continuitate, ca și limba și o dată cu limba, zestrea de proverbe populare. Faptul că, la un moment dat, cîteva din aceste proverbe apar în unele texte medievale nu a putut aduce nici o atingere proverbelor din limba populară. Este sigur că *poporul nu vorbea limba din textele medievale franceze*, și este știut că între limba scrisă și cea populară este o diferență esențială. Că lucrurile stau așa și nu altfel o vom dovedi în continuare.

a. Proverbul *Orb pe orb povățuind cad amîndoi în groapă*, prezent în toate limbile europene, figurează și în *Evanghelia după Matei* 15/14, scrisă în sec. II e.n., dar se găsește și la Cicero și la Horațiu (65—8 î.e.n.), *Epistolae*, I, XVII, 4.

b. Proverbul *Mai bun e prietenul(vecinul) de aproape decît un frate de departe* se află în toate limbile europene, și în Cartea *Proverbele* 18/24, scrisă cel mai devreme în sec. IV î.e.n. Dar proverbul figurează și în poemul *Munci și zile* (Hesiod, sec. VII î.e.n.).

c. Proverbul *Soarele încălzește pe toată lumea, și pe cei buni și pe cei răi*, pe care-l găsim în *Evanghelia după Matei* 5/45, apare și în *Satyricon*, 45 (Petronius, m. la 66 e.n.), cu aproape un secol înainte de redactarea *Evangheliei după Matei*.

Prezența acestui proverb în epopeea gigant *Mahabharata*, care precede cu circa un mileniu *Evanghelia după Matei*, lămurește deplin raporturile de prioritate între proverbele din *Biblie* și prezența lor în paremiologia populară. Spațiul nu ne îngăduie, dar am putea continua cu exemplificările, din care să rezulte clar ceea ce am arătat: că multe proverbe populare au pătruns în *Biblie* și în alte texte, cu titlul de sentințe, și niciodată invers. Pentru lămurirea acestui aspect argumente irefutabile, în sensul celor de mai sus, se găsesc la Rev. J. Long, *Eastern Proverbs and Emblems illustrating old Truths*, Londra, 1881, și în studiul nostru *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, p. 41—43.

Un argument peremptoriu privind cuprinderea în *Biblie* a unor proverbe în circulație în lumea antică *precreștină* îl constituie proverbul latin *Quem Jupiter (Fortuna, Deus) perdere vult dementat prius*. Formele cu „Jupiter" și „Fortuna", neputînd apărea în creștinism, nu pot fi decît precreștine. Dar, proverbul se găsește și la Euripide (s.V. î.e.n.), ceea ce lămurește proveniența și raporturile de vechime dintre textele care-l conțin.

Din cele cîteva mențiuni de mai sus reiese, credem, că nici un proverb (popular, cu răspîndire universală etc.) nu provine din *Biblie* sau din vreo altă carte, ci, invers, din circulația orală au pătruns în *Biblie* și în texte diverse. Limba, inclusiv exprimările proverbiale, constituie factorul prim și este independentă de texte, în timp ce textul este un factor derivat, depinzînd de limba în care e scris.

Am dori să reținem atenția asupra unei erori de înțeles paremiologic, care nu se poate explica decît prin dificultățile implicate de grafia așa-zisei franceze vechi, despre care am mai amintit.

Pe p. 162—163 autoarea afirmă că Chrétien de Troyes „a creat spontan un proverb ...", referindu-se la fraza din *Yvain*: „car molt valt mialz, ce m'est a vis/uns cortois morz c'uns vilains vis" (a se observa „c'uns" = rom. „c'un" sau „ca un"). Este cît se poate de evident că nu-i vorba de un proverb, că, dimpotrivă, proverbul francez corespunzător sună invers: *Mieux vaut goujat debout qu'empereur enterré*. Pe de altă parte, o frază pe care un paremiolog n-a întîlnit-o niciodată între zeci de mii de proverbe parcurse nu poate fi categorisită proverb, neavînd răspîndire în vorbire. Autoarea afirmă că „pe plan formal", proverbul de mai sus reia una din structurile cele mai răspîndite în culegerile de proverbe ... forma birară, cu elementul introductiv « *Mieux vaut* ... » (Mai bine ...) și că „în componentele sale lexicale este ecoul proverbelor de tipul *Li mort aus morz, li vif aus vis*" (Morții cu morții, viii cu viii), similitu dine lexicală care nu se vede.

Pe parcursul acestei lungi recenzii am analizat patru din lucrările d-nei Elisabeth Schulze-Busacker de la Universitatea din Montréal, unindu-ne în idei și aprecieri asupra unora din aspectele paremiologice pe care le-a tratat, disociindu-ne acolo unde punctele noastre de vedere nu s-au sincronizat. Fiind vorba de lucrări științifice, pluralitatea punctelor de vedere este nu numai necesară, ci și bine venită, din puncte de vedere diferite mulîndu-se adevărul.

Îi mulțumim încă o dată că ne-a oferit prilejul de a-i citi lucrările, din care am aflat destule lucruri interesante și pe care le-am apreciat, chiar dacă nu în toate cazurile am putut fi de acord cu afirmațiile D-sale.

Între timp, doamna Elisabeth Schulze-Busacker a avut amabilitatea să ne trimită copiile următoarelor colecții paremiologice medievale:

1 *L'afaitement Catun*, ms. anglo-normand din sec. XII, conținînd traducerea, în general precisă, a proverbelor din *Disticha Catonis*.

2 *Recueil de (363) proverbes français en prose*, ms. Rowlinson C 641 d'Oxford, sec.XIII.

3 *Li proverbes au vilain*, ms. compus între 1174 și 1191, XXX + 188 p.

4 *Proverbes au Conte de Bretaigne*, recueil attribué à Pierre dit Mauclerc, sec. XIII (1239).

5 *Fragments d'une paraphrase provençale des distiques du Pseudo-Caton ou Dionysius Cato ou Cato philosophus*, sec. XIII.

6 *Die altprovenzalische Version der Disticha Catonis*.

7 *I proverbi di ser Garzo*, sec. XV (Studi Petrarcheschi, 1984).

Gabriel Gheorghe

În curînd

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR A ACADEMIEI ROMÂNE
Tomul II (1988)

Din sumar :

- MIHAI POP, *Evocarea primului curs de folclor ținut la Universitatea din București*
- AL. I. AMZULESCU, *Cîntecul „propriu-zis" în Muscel. Aspecte actuale (II)*
- Nicolae Constantinescu, *Tipologia relațiilor familiale în poveștile lui Ispirescu și Creangă*
- CONSTANTIN COSTEA, *Geneza și evoluția dansului de perechi în spațiul folcloric transilvănean*
- IORDAN DATCU, *Folcloriști români. Pagini de dicționar*
- ALEXANDRU DOBRE, *Comisia de folclor a Academiei Române. 1946—1948.*
- MIHAIL M. ROBEA, *Vechi texte folclorice în manuscrisele din nord-vestul Munteniei*
- ELENA MAXIM, *Țesăturile de interior în zona Tg. Neamț*

XF 1172

DIN SUMARUL NUMERELOR VIITOARE.

- Despre dezvoltarea folcloristicii și etnografiei românești în deceniul 1950—1960
- Originea instrumentelor muzicale în legendele românilor și alte tradiții privitoare la ele
- Contribuția lui S. Fl. Marian la elaborarea Dicționarului Academiei
- Premiile Academiei Române pe anii 1986, 1987, 1988 și 1989
- Vechi culegeri de proverbe românești
- Alexandru Țiplea — un înaintaș de seamă al folcloristicii românești moderne
- Unele practici de ursită pe valea Izei
- Romulus Vuia și apicultura
- Fenomenul de întemeiere a așezărilor pastorale în Bucovina
- Personajul doica țigancă, roaba Gherghina, în *Cîntecul despre moartea lui Brâncoveanu*
- D. Caracostea : *Pentru un corpus al poeziei poporane*
- Aromânii — credințe populare
- Nunta simbolică în cadrul obiceiurilor populare
- Ghicitoarea cultă
- Proverb sau maximă populară ? Probleme de terminologie
- Sînzienele — istorie și tradiție
- Despre cercetările inter- și intradisciplinare în etnomuzicologie

ISSN 0034—8198

REF, tom 36, nr. 5—6, p. 205—290, București, 1991

I. P. Universul c. 3008

43 407

Lei 60